

邀請二十一世紀男女共享天主教信仰



中冊

贝尔纳·塞斯布埃 著
张依纳 译 沈保义 译校



你是不是要来的那一位？
或者我们还要等待另一位！

(玛 11:11)

Bernard Sesboué SJ



信

邀请二十一世纪的男女 共享天主教信仰

(中)

贝尔纳·塞斯布埃 著

石 素 译

天主教上海教区光启社

2005年10月

Bernard Sesboüé s.j.

CROIRE

Invitation à la foi catholique
pour les femmes et les hommes
du xxi^e siècle

Drouget et Ardant

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

**信——邀请二十一世纪的男女
共享天主教信仰**

贝尔纳·塞斯布埃 著
石 素 译

天主教上海教区光启社出版、发行
2005年10月(第1版 第1次印刷)
印数 3000册

上海市重庆南路270号
邮政编码 200025
天主教上海教区印刷部承印
上海市七宝镇南街76号乙

版权所有 翻印必究

目 录

出版前言

译者的话

引言..... I

本书的读者——本书是一个见证——本书的结构

第一部分 信仰入门：“我信”

卷头语

第一章 人是什么？我是谁？ 5

从人和人类出发——人是有人格的主体——听听反对的意见——内在的对话和主体性——我们内的两个极——向无限开放的“极”——无限的愿望，还是追求无限、追求绝对的愿望？——不可避免的经验——自由与责任——一个“基本”的经验——必须回答：是或否——赞成有意义的选择——称呼天主的时候——这个经验是普遍的

第二章 信是什么？ 29

信和/或知——对他人的信——对价值观的信——新的矛盾——宗教信仰——宗教信仰的起源——信就是进行对话——信仰的“眼睛”——信仰的确实性与自由——嘉禄·德·富高的皈依——宗教信仰自由——

信仰,天主的恩赐——特恩性质的信仰还是赐给众人的信仰? ——信仰与暴力——不信的理由——小结

第三章 用什么语言来表达信仰方面的事? 55

一、语言和各种语言

普通语言和专门语言——人际关系的语言——诗的语言

二、信仰的语言:独特的情况

如何谈论神圣的绝对者——语言和真理——天主在世界中的“出现”——创世的情况——圣经中创世纪故事的性质——是科学神话吗? ——天地终穷——绝对者出现在历史中:神显——耶稣复活的神显——耶稣:在历史中的绝对者

三、宗教的语言和普遍的语言

语言是普遍性交往的载体——特定的、涉及普遍性的文化——信仰的传播:圣经的语言——圣经语言和教会语言——本地化的问题

第二部分 “我信天主父”

卷头语

第四章 在我们时代中的天主及其形象 90

一、近代性和后近代性

二、从拒绝天主到天主不在

“上帝之死”的时候——天主不在的时候

三、丑恶的天主形象

一个“险恶”的天主——一个残暴的天主——为

何天主会有这些形象？

四、“天主”这个词万古常存

第五章 天主父 110

一、旧约中的天主

是好战好杀的天主吗？——一个“慈善”的天主——
充满爱情的天主——天主因充满爱情而妬忌——公义
而仁慈的天主——天主父、“有人情味”的天主——是
全能的天主——用拟人法论述天主的意义

二、新约中耶稣的天主父

当耶稣谈论天主的时候——天主、世人的父亲——
天主、耶稣的父——天主、被钉在十字架上者之父

第六章 创造天地的天主 135

一、信仰与科学之间有冲突吗？

来源与开始——讲述“如何”的故事：它的历史——
讲述“如何”的故事；今日的情况——转向讲述“为什么”
的故事

二、基督宗教的创世观：“起因”和“为什么”的故事

1. 创世：圣经中的概念

2. 圣经中“第二个”创世故事(创第2章)

人受造时是自由的，可是受到了警告——相对的自由
和绝对的自由——天主造女人

3. 圣经中“第一个”创世故事(创第1章)

天主创造天地——天主造男人和女人——按照
天主的肖像和模样——人、天地万物的总管——若望
福音的序言

4. 哲学与神学中的创造

关于肉身与灵魂的创造

5. 创世说和现代思潮

6. 在天地万物中的人

第七章 把自己启示给人并与人对话的天主 …………… 174

一、天主能对人讲话吗？

理性方面的反对意见——历史的偶然性方面的反对意见——历史发展方面的反对意见——伦理方面的反对意见

二、基督——基督宗教启示的顶峰

1. 这是朋友发出的邀请，要人与祂共融

2. 启示在圣经中的进展

宇宙方面的启示——首要的启示：良心律——天主曾对亚巴郎说话——天主曾借梅瑟发言——天主曾借先知们发言——天主在圣子耶稣基督身上发言

三、领会启示的真谛

1. 启示的“程序”

并无纯净的启示——启示与信仰之间的相互性——与人的能力相称的启示——圣言形成经文——如何理解“默感”——圣经中的“真理”

2. 天主也在基督宗教以外把自己启示给人吗？

3. 启示的结束与启示的继续

4. 对私人蒙受的启示有什么看法？

第八章 然而，为什么要有凶恶？ …………… 209

一、不同形式的凶恶

1. 无罪的凶恶

2. 人要负责和有罪的凶恶

仇恨与暴力所造成的恐怖——天主为什么任凭人这样做？——社会的不公正和集体的罪恶——有关凶恶的内在经验

3. “混合的”凶恶

二、人为什么是“邪恶”的？

三、圣经与“过度的灾难”：约伯传

第九章 从过度的凶恶到过度的爱,凶恶的起源…… 232

一、基督的十字架使人从凶恶中得到解救

十字架,凶恶与人类罪恶的镜子——十字架启示了天主绝对的爱——十字架在我们的时代所作的见证——使人获得解救和富有成果的死亡

二、凶恶的起源

人类处境的窘困——世界的罪恶如同原罪一样——人类处于犯罪状态的起源——创世纪中的故事——这是什么罪？——恶魔是谁？——罪恶的后果——结论

第三部分 “我信耶稣基督:天主的独生子”

卷头语 按什么程序谈论这信条

第十章 面对历史上的纳匝肋人耶稣 …………… 263

1. 研究耶稣的简史

自十九世纪至二十世纪——历史中耶稣的“新问题”——小结

2. 史料问题

异教徒提供的史料——犹太人的史料——基督

徒的史料——考古学带来的信息——历史真实性的标准

3. 若干十分可靠的历史要点

4. 在这些历史标记外,论耶稣此人

5. “魔术师”耶稣的事迹

古代的奇迹观——给奇迹下一个确切的定义——面对奇迹的学者和信徒——为了更好地“领会”奇迹——奇迹属于标记的范畴——福音经中的奇迹——驱魔祛病的奇迹——三个死人“复活”的奇迹——对宇宙所行的奇迹

第十一章 由耶稣的历史到对基督的信仰 299

一、耶稣出现在以色列民众前

最初发出的信息——山中圣训中的天国——创建一个“象征性的世界”——用比喻教诲人——言行不一还是以身作则——接近罪人——肉身上的救恩——耶稣面临着受接纳和被拒绝的矛盾——耶稣在显示自身的真理中显示自己

二、门徒们如何产生信德

一切都从相遇开始——跟从耶稣为师——在凯撒勒雅的宣传之前——在斐理伯的凯撒勒雅境内的宣传

三、结论:历史和信仰的交接点

第十二章 耶稣的受难和十字架 327

一、面对历史考查的耶稣受难

1. 十字架刑具

2. 被钉在十字架上的耶稣所受的苦难

犹太人和罗马人应负的责任——加尔瓦略山遗址

3. 耶稣赋予死亡什么意义？

耶稣上耶路撒冷去接受苦难——建立圣体圣事

二、由绊脚石到信仰：关于耶稣死亡的解释

1. 耶稣的受难史

三重“策略”

2. 十字架的信息

从“愚蠢”到光耀的“智慧”——十字架因耶稣复活得到改变——十字架解脱邪恶势力的胜利——耶稣的“殉道”——耶稣为我们、为我们的罪而死——基督徒的十字架

3. 十字架和耶稣苦像是基督徒的标记

第十三章 十字架上的祭献 352

一、穿越各时代的十字架上的祭献

1. 新约祭献中的血

2. 十字架上的祭献

从奥斯定到伊夫·德蒙舍伊——近代所派生的祭献——天主复仇的形象——一个错误的观念：首先是赎罪，然后得到宽恕——痛苦的意义

二、结论：十字架的“魅力”

十字架如何拯救我们？——过错与罪——爱情的魅力使人皈依——使人为之“心碎”的爱

第十四章 耶稣的复活 370

一、耶稣复活的见证及其历史：人及其肉身

1. 关于耶稣的复活有什么历史真实性？

耶稣复活的见证有其独特性——耶稣的复活有

历史上的证据吗？——耶稣复活能为信仰所接受

2. 人的身体是什么？

从死亡到埋葬——复活起来的是什么身体？

3. 今天还可能叫人相信耶稣复活吗？

二、耶稣复活的信息

1. 门徒们产生了信仰：从不信到宣扬信仰

发现坟墓空了——天使的报告和妇女们的见证——
耶稣显现给门徒们——宣道(Kérygme)——表达复活奥迹的语言

2. 保禄的见证

3. 这个信息的意义

耶稣的天主圣子的身份得以确认——复活就是真实的生命——坟墓空了的意义

三、复活与再生

1. 再生观

东方模式和西方模式的再生——走向一个人的彼岸

2. 在复活与再生之间有相容性吗？

第十五章 耶稣能由童贞女生吗？ 404

一、昨日和今日的诘难

1. 犹太人和外邦人的嘲笑

基督徒作家的反应

2. 近代的重要诘难

释经学提出的诘难——宗教史中的类似情况——
“教义上”的诘难——有关歧视性欲的诘难

二、童贞女怀孕所具有的意义

这首先是有关耶稣的信理——圣神的创造作用——

耶稣降生的始末是附合一致的

三、我们能从领会意义到肯定事实吗？

童贞女怀孕面对历史和科学的考查——童贞女怀孕是充满意义的神话吗？——从领会意义到肯定事实的必然关系

第十六章 宣认耶稣为天主圣子 425

传扬新约中有关基督的信仰

一、耶稣复活是信仰基督的“摇篮”

耶稣是主——耶稣是基督——耶稣是天主圣子

二、由前向后的回顾

福音经的编撰工作——三部对观福音中的基督

三、自上而下的派遣：基督来自“天上”

耶稣的根源问题——耶稣童年时的福音——保禄发展了对基督的论述——若望福音所传的信息——最重要的逻辑和意义

第十七章 宣认耶稣为天主子：从昨天到今天 448

一、为什么要有语言上的变换？

信仰始终是活生生的讲道——翻译和“换一种说法”

二、从信仰的根源到信理的定断

“耶稣是天主圣子”：公元 325 年尼西亚第一届大公会议——“道成人身”：公元 431 年厄弗所大公会议——“耶稣基督是真天主、真人”：公元 451 年加采东大公会议

三、今日如何谈论耶稣是天主圣子？

近代的基督论——二十世纪的“基督论运动”——

耶稣怎么知道自己是天主的？——梵二会议对基督的论断

第四部分 “我信圣神,祂生活在教会内”

卷头语

第十八章 圣神是谁? 480

一、圣经中的圣神

1. 圣神在《新约》中是一个主体吗?

2. 一个诡谲的主体

一个没有容貌的主体——不以自己的名义说话的主体——一个使人讲话的主体——圣神临在于宣扬福音者的心中

二、有关圣神天主性的争论

圣神并非受造者——圣神的根源:祂“发自”……
——我信圣神

三、试给圣神下定义

1. 圣神是“超个人者”

圣神是独特的一位——灵修上的辨别力

2. 圣神是圣爱 and 神恩

第十九章 唯一的天主包含三位吗? 502

一、天主圣三的教义起源于新约

圣三的隐没和出现——最初的信仰宣认:三个名称集中在唯一的天主身上——圣三名称的次序及其“品级”——回顾耶稣所作的见证——结论

二、从显示在历史中的圣三谈到圣三本身

面临两大诱惑——救恩史中的天主圣三——永恒的天主圣三——附：发现表达关系的概念——探索概括圣三信理的信条——研究圣三信理所具有的意义

三、天主圣三的奥秘所具有的意义

一个“不同的”和集体性的天主——圣三间的交流，创世和救恩的根源——十字架向人启示圣三的奥秘

第二十章 教会和各教会 528

圣统制的教会——教会：天主的子民——分离的各个教会——地方的或个别的教会

一、历史中的教会

1. 教会历史中的实体：她的遗产

2. 教会的阴暗面

许多惨痛的史实——基督徒们的分裂

二、教会内的重大事迹和奥秘

1. 教会从两大事迹开始

耶稣基督所完成的事迹——圣神赏赐神恩的事迹

2. 教会内有形可见和无形可见的奥秘和圣事

3. 圣父、圣子、圣神的教会

4. 唯一、至圣、至公，从宗徒传下来的教会

5. 诸圣共融的教会

第二十一章 教会如同机构一样 553

一、聚集在一起的天主子民

普通司祭职和公务司祭职——教会，首先是天主的子民

二、召集信徒的圣职

主教们与司铎们——执事之职

三、教会的普世性管理

集体管理原则——集团管理原则——元首管理原则——教宗还是大公会议？——训导权、首席权和不能错误——共融的教会和/或集权的教会

四、平信徒

五、修会会士

附：枢机和罗马教廷

第二十二章 信德与信德的圣事 586

一、从人类的礼仪到基督宗教的圣事

礼仪、庆祝和人——礼仪和神圣事物——转变为基督宗教的礼仪和神圣事物

二、基督宗教圣事的起源

耶稣一生的圣事性意义——耶稣建立了七件圣事——圣事的功效——因信致义和信德的圣事——

附：因信致义

三、简要地论述七件圣事

1. 圣洗圣事

从用水的宗教礼仪到用水的圣洗圣事——圣洗圣事在《新约》中的根源——圣洗圣事的意义及其恩宠

2. 坚振圣事

3. 圣体圣事

4. 修和或忏悔圣事

5. 病人傅油圣事

6. 圣秩圣事

7. 婚姻圣事

第二十三章 天主教会与其它宗教 617

一、历史的变迁

1. 为什么各宗教在历史中不相容忍?

与那绝对者的关系——政治上的担忧——罪恶的移位

2. 从自由到不能容忍

福音的见证——教父时代——中世纪的基督宗教国

3. 从宗教战争到相互容忍

息事宁人的敕令——走向容忍:命题与假设

4. 从容忍到充分的信仰自由:梵二会议

信仰自由——对其它宗教作出正面的判断

二、基督宗教对“其他人”的得救是怎样想的

1. 过去的主张

教会外没有救恩——没有领洗的婴孩死后的得救问题

2. 今日关于“其他人”得救的理论(卡尔·拉内)

3. 探讨基督是唯一的中保

第二十四章 世界末日,最终的复活和彼岸…………… 648

一、基督再来和众人复活

1. “祂还要光荣地降来,审判生者死者”

救恩与审判

2. 死人(或肉身)的复活

耶稣“为我们”而复活——从道成肉身到肉身的复活

3. 这个“世界末日”还是可信的吗?

二、永生、炼狱和地狱

1. 永生

生活,就是看见天主——永恒、强烈而不消逝的
瞬间——死亡时刻的初期复活

2. 炼狱就是净化

为亡者祈祷——必要的净化

3. 地狱,悲惨的假设吗?

耶稣谈到了地狱——地狱,人的自由权中固有的
危险——人人有希望——承认我们的无知

结论 674

第三部分

我信耶稣基督： 天主的独生子

卷头语

按什么程序谈论这信条

我们继续按《宗徒信经》的纲要来谈，现在我们要谈的是《信经》中有关耶稣基督的第二信条。《信经》很规范地顺着纳匝肋耶稣的诞生、生活、死亡的次序陈述其内容。基督徒则宣称这个纳匝肋人是基督、亦即默西亚，主，天主的圣子。

为了让读者能接受基督宗教的信仰，我们也该按上述的程序进行讲解吗？由于种种理由，我们认为这是不可能的。

首先因为这里有个先决问题，即讲述耶稣的那些故事具有历史真实性吗？这本是学者们探讨的问题，但随着岁月的推进，现在已成为广大读者的问题了。报章杂志对此会定期地引证一些文献或考古学研究的成果；有时还会大肆进行宣传。这些新发现要求我们重新考虑已知的耶稣历史。一般而论，那些发行量很大的周刊，就出论述耶稣本人的专刊^①。同时也会陆续出版一些书籍，试图重新说明耶稣的历史。为此本书这一部分不得不有专论耶稣历史的一章，以此阐明问题的要点，好让有信仰的和在信仰上产生疑问的人得到指引（本书第十章）。

接着我们就有从历史的观点过渡到信仰的观点这一章，以此说明耶稣是怎样教育祂的门徒们的（本

书第十一章)。

再说，玛窦福音和路加福音一开始就讲耶稣童年时期的故事，其中充满着神奇的事，而集中在肯定耶稣是由童贞女怀孕的这一点上，这就是说，玛利亚生耶稣，没有男子的参与^②。然而要肯定这样的事，在当代人的心中却产生了极大的困难。所以过早地说这件事会引起人们的拒绝，或怀疑受人愚弄。在各种宗教故事中，这一类的传奇委实太多了！因此人们就会想圣经故事纯属神话范畴。所以这一问题得先跳过再说。

确有这样一段趣事：学校开学那天，不少孩子在对自已的小朋友们谈起自己在暑期里的见闻或英勇事迹。其中有个孩子想引起小同伴们的惊讶，便对他们说：“我呀，暑假里去了耶路撒冷！”立刻有个小同伴反驳说：“根本不存在什么耶路撒冷，那是圣经里的地方！”这个孩子竟直截了当地作出了这样的判断。看来这是值得注意的一种病症。

所以我们一开始就肯定童贞女怀孕耶稣，在培育信仰方面并不是一个好方法。有许多理由，甚至还是圣经方面的理由，要求我们在讲述耶稣的生活、死亡和复活后，才来谈论这个主题。因为圣经故事都是在耶稣复活后写的，是在照射在耶稣身上及其整个经历的强光下写成的。就我个人而言，也就是在这强光的照耀下相信童贞女怀孕耶稣的。所以这事有待于谈完耶稣的一生后再谈(本书第十五章)。

我们在介绍耶稣的历史及其公开生活后，才能谈到祂在世时那个具有决定性意义的时刻，即祂的受难、死亡和复活。祂死在十字架上，这是有充分的历

史证据的。但由此也产生了一个根本问题,这是为什么?为什么人类的得救,得通过这样可怕的死亡(本书第十二章)?

然而,我们今天能否赞成某些人的解释,说耶稣的死是接受天主圣父的惩罚而作的牺牲。但耶稣究竟是如何拯救我们的(本书第十三章)?

至于耶稣复活是基督宗教信仰的中心和《信经》的中心,但这也是最难以理解的。我们可以说,整个信仰的关键就在这上面。这是基督徒宣认耶稣为天主子的“摇篮”^①。我们已经说过,福音经就是在它的光照下写成的。如此说来,岂不应该首先谈论耶稣的复活?的确有许多理由要求我们这样做。可是另一方面,门徒们都是在耶稣复活前与祂生活在一起的,而他们的信仰历程是从他们陪同耶稣时起步的,他们是在与耶稣一起生活中,逐渐在祂身上发现祂的天主性“奥秘”。然而这刚开始的信仰就受到了十字架事件严峻的考验。他们的信仰还得等待祂的复活和五旬节的来到,才能臻于圆满。他们之所以相信耶稣复活,因为他们认识这复活的人。我们可以这样说,复活使他们最终认清了耶稣一生的意义。今天的人,特别是在考查自己的信仰或要接受信仰的人,就需要在这时候认识耶稣此人。为此研究耶稣一生,最后非探讨耶稣的复活不可。

耶稣复活可信吗?复活一词意味着什么?在历史方面,对复活有什么说法,至于相信耶稣复活又是怎么回事(本书第十四章)?有了这些问题的答案,我们在它

① 这里含有“起源”、“发端”的意思。

们的光照指引下，才能谈论童贞女怀孕的问题。

此外，我们还该在新约中追踪发生在门徒们心中加深认识的思想活动，这活动促使他们想起耶稣本人的身份，看到祂身上的天主性，而把纯属天主方面的称号归属于祂（本书第十六章）。最后，我们重温一下至今为止的信理史，看教会是如何谈论“天主子”耶稣的（本书第十七章）。

卷头语 附注

①我们曾提到过1997和1998年圣周中的电视广播“基督圣体”（是本书引言附注4）。该电视广播所涉及的有关耶稣死亡的历史问题，可以使电视观众陷于困惑之中，因为它没有给观众任何明确的历史结论，尤其因为它没有提出那些研究成果该如何在信仰上定位。

②童贞女怀孕耶稣和玛利亚始孕无玷，这两者不该混淆在一起，因为我们发现在书报和谈话中连一些有知识的人往往也发生此情况。始孕无玷是说玛利亚在她母亲的胎中，一开始就不受原罪污染。

第十章

面对历史上的纳匝肋人耶稣

当代人谈到纳匝肋人耶稣，心中常有一个严重的先决问题：我们对祂确实知道些什么？福音经的故事显然有着令人难以置信的异事奇迹。信仰怎么能建立在大部分看来是传奇式的依据上面呢？我们已具有科学文化的头脑，对于历史问题的要求是极其严格的，信仰已不可能再那么幼稚了。我们只能相信“真实”的事物，也就是说，只能相信确实可靠的史料。然而讲到耶稣的历史，从根本上否定它的真实性，到主张圣经上的一字一句都是真实的基要主义，真是出现了最矛盾的情况。如此说来，耶稣的历史还有什么可信赖的呢？

在这一章里，我们根据所掌握的史料，考查一下人们可能对耶稣所提出一些说法。我们将介绍研究历史的方法论要点，并指出最为令人所认可的研究成果^①。

然而对信徒来说，对耶稣的历史作这样的研究是正当的吗？回答是：信仰不仅可以接受这样的研究，而且还要做这样的研究呢。因为诚如基督宗教的信仰所肯定的，如果耶稣真的是人。那么动用一切人文科学，对祂进行研究分析是无可指摘的。显然，首先要动用的人文科学便是历史学，它不仅要研究分析祂个人的历史，还要研究分析祂生活在其中的环境，特别是祂那个时代的犹太人的生活环境。近年来我们已增加了这方面的大量知识。除此以外，还有考古学，它可以说是一种历史地理学。我们也该

着眼于宗教学，亦即过去所谓的宗教史。因为有了比较，往往易于说明问题。最后我们应该重视现代的人文科学，如心理学和社会学。经过所有这些学科的考查后，我们确实应该称耶稣是人。所以是信仰本身要求我们去进行科学的、历史的研究。但在本书的架构内，我们只进行历史和考古学方面的研究。

1. 研究耶穌的簡史

如此看来，天下的事情并不简单，对一件事先提出初步的看法，然后再进行研究，这样的做法是不诚实的。我们应从历史进入历史之中，也就是说应该从研究耶稣的历史开始，然后进入历史之中。研究耶稣的历史，近两百年来已出现了不少惊人的转折点，从而可以使人更明确地看到问题的复杂性。

问题的困难一开始就出现在我们借以认识耶稣的原始资料上面。这些都是属于基督宗教的原始资料，即由福音经和新约书信所提供的全部见证。直至近代，基督徒一直以他们信仰的名义，完全信赖这些原始资料，他们觉得没有什么理由可以去批判它们。他们所持的理由十分简单，因为他们一直不断地在接触这些历史资料，连最晚的见证也都是属于第一世纪的，况且直至中古世纪，也从来没有人对此提出过什么疑问。

十七世纪以后，情况就起了变化，因为那时历史开始成了一门科学，旧时的记载都得经受一系列的常规的方法，亦即所谓的“历史批判法”的考查。

自十九世纪至二十世纪

到了十九世纪，对耶稣所进行的历史批判就比以前要

严厉得多。既然福音经本身就是信仰的见证(谷 1:1;若 20:30~31),人们一开始就认为它们是有问题的,因为福音经既是判官又是当事人,所以是持有偏见的。的确福音经在宣扬福音,亦即在布道时,其宗旨在于引导读者信仰耶稣。为此人们指控福音经有意美化事物,以许多征兆和奇迹大肆渲染耶稣。

二十世纪则产生了历史上的耶稣和信仰中的基督两个对立面。这也显示着二十世纪研究耶稣的特色。信仰中的基督,就是由福音经所介绍的,有着一系列神圣称号的耶稣。那些称号,后来经公会议定为信理。历史上的耶稣则迥然不同,那是纳匝肋人耶稣,祂往来于加黎利和犹太的道路上向人布道,结果死在十字架上。所以进行历史研究,就是要剥开耶稣身上用教义涂抹上去的“彩绘层”,而显露其真面目。本书在此可引证的,就有德国施特劳斯(Frédéric Strauss)和法国勒南(Ernest Renan)的名著《耶稣传》^①。

如此激进的研究,导致了某些极端主义者的结论,他们说:耶稣根本是不存在的,那纯属神话。因为这个说法强调福音经中所有的故事只有象征性的价值,而毫无历史真实性可言。这样,耶稣的一生几乎只有象征性的意义了。纽曼在牛津奥丽尔学院(Le collège Oriel)的同道惠特利(Whately),即日后圣公会在都柏林(Dublin)的总主教,充满着英国人的幽默,针对那样的攻击写了一本小册子,

^① 施特劳斯(1808—1874),德国新教神学家。他著有《耶稣传》,认为福音经中关于耶稣的故事,只是历史神话。勒南(1823—1891)法国哲学家,以历史观点研究宗教,否定耶稣的神性,以《耶稣传》最有名。

《对拿破仑此人历史性的质疑》。这小册子写于1819年，那时拿破仑还没有死，他已主张此人并不存在，说拿破仑不过是关于太阳的神话，因为他诞生于太阳升起的科西嘉岛，而结束他的命运在太阳没落的圣赫勒拿岛。他手下的十二个元帅，不过是黄道十二宫的朕兆。我们不难看出他在暗中讽刺有人主张基督是神话中的太阳神，而十二门徒只代表以色列的十二支派。

二十世纪初，这种出自狂热，并带有幻想的研究历史上耶稣的工作，被事实证明已遭惨败。为此，后来在非洲拉姆巴朗(Lambaréné)为麻风病人服务而闻名的史怀哲(Albert Schweitzer)^①，于1906年写了被人称为《送葬词》的总结。他写道：“自由主义研究耶稣的结果，是最不能令人接受的。”那样的耶稣是根本不存在的，因为

这是一个由唯理主义精心打造、自由主义赋予生命，并由注重史学的现代神学给他穿上衣服的人物。这样的人物形象并不毁于外在因素，而毁于自身，他被真正的历史问题所动摇并击得粉碎^②。

这事怎么会是这样的呢？因为人们注意到，耶稣传的作者有多少，历史上的耶稣面貌也就有多少。那些作家不知不觉地都有这种现象：他们把自以为最确切的人生价值加在耶稣身上。包尔坎(G. Born Kamm)^②说：

我们看到每个作者都在无意中把他自己所处的那个时代的精神面貌反映在他所描述的耶稣身上，为此，我们不可能信赖那样的描述。[……]事实上，人

① 史怀哲或译施韦策(1875—1965)，德国新教神学家，哲学家；1952年获诺贝尔和平奖，著有《文化哲学》、《使徒保禄的奥秘》等。

② 包尔坎或译博恩卡姆(1905—1990)，当代德国神学家。

们写了数不清的耶稣传，所树立的形象却千差万别，这实在无法使人鼓舞。通过这些耶稣传，我们所见到的，有时是启蒙时代的启蒙大师，俨然像天主那样，为道德和不朽者的化身；有时是充满传奇色彩的宗教奇才；有时是康德式的道德家；有时是社会思想家中的翘楚^③。

这令人扫兴的情况，竟导致像布特曼（德国神学家和圣经注释家）这样的作者，作出了趋向极端的结论：我们从历史上毫无疑问地知道耶稣是存在的，曾受若翰的洗礼，后来死在十字架上。除此以外，想得到有关耶稣确实可靠的史料，我们只有以失望告终。他写道：

我想这是真实的，对耶稣个人及其一生，实际上我们不可能知道些什么，因为我们所掌握的属于基督宗教的史料，十分零碎，且带有传奇色彩。因此这样的史料无济于事。然而关于耶稣又不存在其它史料^④。

根据布特曼的说法，我们无法冲破历史的屏障，只能阐述原始的基督宗教所宣扬的道。福音经都是在耶稣复活后，由于坚信耶稣复活，改变了对耶稣的回忆而撰写的。因此福音经所说的都属“传奇故事”。对他而言，耶稣之名说到底只是集原始的基督宗教宣道大成的代码而已。如果布特曼真的认为关于耶稣个人的历史资料，最终对信仰毫不重要，那么研究历史上的耶稣所作出的结论，必将令人大失所望。

历史中的耶稣的“新问题”

于是到了二十世纪中叶，在布特曼的学生中出现了新的转折点，学生认为老师确实走得太远了。他们认为即使写不出一本现代人心目中的耶稣传记，显然也不能夸大其

词，声称对耶稣本人及其教诲，我们一无所知。基督宗教最初的宣道并不是什么屏障，因为它并没有掩盖耶稣复活前有关祂的一切情况。正是通过这宣道，我们才看到那本来属于耶稣的史实。这一转变是以提问的方式出现的，因此被称作历史上耶稣的“新问题”。

德国新教路德派圣经注释家恩斯特·克泽曼(Ernest Käsemann)^①于1954年那个有名的演讲会上，向布特曼发难。他说，耶稣门徒们的宣道使耶稣复活前的行实显得十分重要。如果耶稣此人对他们来说毫不重要，那么他们绝不会觉得有写此类故事的必要。他们只要宣讲祂的言论就可以了。我们都看得很清楚，他们是有意要“讲故事”的。(阿莱蒂——J. N. Aletti)^②。

二十世纪最后30年，在研究犹太文化和新旧约之间的文学上取得了巨大的进步，也就是说，对耶稣诞生前后两、三个世纪的文字记录进行了卓有成就的研究。因而我们对犹太教各个时期分得更清了，同时也知道耶稣当时传教宣道的环境与犹太教当时的实际情况是相符的。研究耶稣所处的时代背景，在重视宗教及宗教文化的犹太世界中，给祂的传教宣道定位是有益的。

考查耶稣历史的工作至今还在进行之中，因而调动了不少研究祂历史的学者。这工作一方面获得了更确切的信息，另一方面却使人更谦虚，也更谨慎，而且把考查工作也做得更精细了。相对而言，人们也能提出精确的鉴定标准来了，从而可以使人对耶稣的某件事或某句话，在历史的真伪方面作出结论。圣经诠释家耶肋米亚斯(J.

① 克泽曼或译析锡曼(1906—)，见《神学辞典》人名一览表。

② 当代圣经诠释家。

Jeremias)^①甚至集中研究“耶稣亲口说的话”，即研究福音经中哪些话是由耶稣自己说的，以区别福音圣史根据当时的史家笔法复述重写的。显然，研究的结果不都是确实可信的。然而人们对编写故事的人有了认识，知道他写故事时跟那事件相隔多久，以及他在复述时在神学上有什么意向。总的说来，我们能更确切地认识到历史事件的真相。

我们同样也能更好地认识到所作的历史结论有什么价值，其可靠性或逼真性达到什么程度，历史在知识领域内始终是一门带有推测性的学问，历史从来不是中立的，它的客观性几乎只是一种愿望罢了。现代的史学家，不可能不受古代史学家所作的论断的影响，每个史学家有他自己的世界观、人生观和对天主的看法。这对他的研究成果是举足轻重的。然而我们的问题还在于基督徒对基督的宣认是否建立在由耶稣经历过的真实的事件上面。而这一点，我们完全是可以保证的。

小 结

我们不要以为研究历史中耶稣的成绩都是“善意”的。福音所传达的信息，其中不少问题不是历史本身所能解决的。我们虽然可以看到某些历史学家作出了极其消极的论断，但是我们可以这样说，在总体上人们一致承认历史的研究可以导致确实可靠的结果。

当擅长于分析，常以怀疑的目光评注古代经卷的专业历史学家，看到在二十世纪中所完成的批判分析圣经的工作时，也不得不惊讶那工作做得如此细致周到。那

① 若亚敬·耶雷米阿斯(1900—1979)，参见上册第五章。

些圣经诠释家决不放过任何蛛丝马迹，对它们提出质疑和假设而深入研究。世上还没有一部书像圣经那样被人如此反复批判研究过，但圣经始终经得起考验。这才真是一个奇迹呢！

显然，从理论上讲，对耶稣进行历史性的研究是无止境的。世世代代会有新的学者继续研究下去，将来的研究会在今日所取得的成绩上，作出更大的成绩。

2. 史料问题

我们想耶稣除了在沙土上写过一回字（若 8：6~8），并没有写过什么，就像苏格拉底一样，他的教诲都由他人转述的^①。为此我们得浏览一下有助于我们认识耶稣的各种史料，并掌握其要点。这些史料有异教徒的史料，犹太人的史料，基督徒的史料，且不管它是否列入正规的，或列入圣经“正典”^②之中，除此以外还有考古学的史迹^③。

异教徒提供的史料

《信经》告诉我们，耶稣“在般雀比拉多执政时”蒙难。这个申明极其重要，因为它使耶稣的一生与世界史挂上了钩，因此这件事并不发生在神话或童话的时空之中，像神话或童话那样没有确切的年代，以“从前有个时候……”开始，在整个人类史中，确实有耶稣所处的时代和地点。信经中这条经文的意义就在于此，它总结了出现在福音经中的许多事迹。

首先使我们感到惊奇的是，当时的历史学家极少谈到耶稣，那位编写罗马帝国史的塔西都（Tacite，公元 55—

① 对我们来说，就像孔子述而不作一样。

117)显然不重视辽远的保护国巴基斯坦。那些偶发的事件,在这位史家的眼里无足轻重,认为在罗马帝国史中,那些只是边远地区的小事而已,因此基督徒的存在,只是在偶发的事件中和他们在受迫害时,才被史家提到而已。然而,我们所得的史料即使少得可怜,但在异教徒历史学家的著作中说明耶稣是存在的,这对我们来说,是极其重要的。

我们在本书中只提到三个上溯到第二世纪的异教徒的书面证据。约于公元 112 年罗马帝国图拉真(Trajan)底下驻比提尼亚(Bithynie)的总督小普林尼(Pline le Jeune)写信给皇帝时,告诉皇帝该地区有了基督徒,并提到迫害基督徒的问题:

基督徒们只承认他们的过错在规定的日子,日出前聚会,一起向基督唱赞美歌,敬基督为神明;他们誓不犯罪作恶;不偷不盗,不奸淫,不食言,不隐瞒赃物。^①

稍后约于公元 116 年,历史学家塔西都在记述尼禄皇帝时,说他为了摆脱他指使人焚烧罗马城的传言,便给“基督徒定了罪名”,并把他们处死。

基督徒之名来自基督此人,他在提比略皇帝(Tibère)时,被般雀·比拉多处死。这可恶的迷信行为,当时受到了镇压,如今不仅在那发源地犹太流传,甚至已传到了罗马。^②

苏多尼乌斯(Suéton)^③约于公元 120 年,在他所写的《克劳狄皇帝传》(la Vie de l'empereur Claude)中透露了在罗马殖民地犹太发生了骚动,他写道:

① 苏多尼乌斯(Suéton—Suetonius, 公元 70—120),古罗马传记作家。

由于犹太人在一个叫基雷斯督(Chrestos)的教唆下,不断造反作乱,克劳狄皇帝就把他们逐出罗马^⑤。

这里的基雷斯督应是基督(基利斯督 Christus)的误写。

由此可见,我们在异教徒的历史文献中收获甚微。从中我们只能知道两件事:第一,那个称作基督的,在犹太被般雀·比拉多处死。第二,该人是基督教派的始祖,教徒们都奉信祂,这两点与《信经》中的条文是符合一致的。这收获虽然不大,但足以驳斥耶稣根本不存在的胡断。而且清楚地说出耶稣被钉死在十字架上,是历史上的事件。因此耶稣个人的历史与罗马帝国史之间确实是有连系的。

犹太人的史料

至于犹太人方面的史料,我们有公元第一世纪犹太历史学家若瑟(Flavius Josèphe)的见证。他曾三次提到过耶稣的历史,第一次他所提到的耶稣是最令人关注的,然而也是最有争议的,这一次他提到耶稣本人,其中不少论断对那耶稣是极其有利的,如承认祂的基督身份,尤其是承认祂的复活事迹。为此,普遍认为这是由基督徒添加进去的。我们认为史家若瑟,一个真诚的犹太教徒承认耶稣为基督,是难以理解的。然而这添加进去的内容很可能说明,这一次史家若瑟在提到耶稣时,他的记载很容易导致人们顺着基督徒的思想发展下去。

第二次他明确地提到了授洗者若翰的事迹;第三次则指出那“号称基督者”的兄弟雅各伯成为殉道者^⑥。因此,在涉及耶稣的犹太古文献中,我们同样收获不多。

然而今天我们得提一下最新的研究成果,充分说明耶稣是犹太人心目中的拉比,而祂的教诲完全具有犹太

人的风格。另外，当今的犹太学者对耶稣格外重视，他们无意展开论战，而十分善意地分析研究耶稣关于律法的论述。

1947年在死海西海岸北发现的谷木兰古卷，(des manuscrits de Qumrân)说明有一个与耶稣同一时代的，属于艾赛尼派的(La secte Essériens)“隐修”团体。那些古抄本构成了该团体的图书馆。其中就有旧约经卷；而且还发现了该团体该遵守的“会规”。有些文献可以使我们对耶稣时代犹太教的宗教活动有了新的认识，因而掌握由此而建立起来的历史背景。这有助于耶稣在历史上的定位。

于是有人便想，耶稣与艾赛尼派之间有过什么关系；甚至有人还设法证明耶稣就是该团体所敬奉的“正义之主”(Maitre de Justice)，即该团体伟大的主，或创始者。人们也注意到授洗者若翰，这个隐修的先知曾生活在旷野里，他生活的年代与该团体的年代很接近，再说他跟该团体一样奉行水洗礼。另一方面，据福音经记载，耶稣在开始传教前，也曾在同一的旷野里，受到诱惑，度过祂的“见习期”。可是今日极大多数人的意见，认为耶稣与谷木兰团体之间，不像有过什么关系。A·保尔(A. Paul)^①说：“耶稣是否在该团体逗留过，现在一无所知，将来也一定一无所知。”虽然有较充分的理由说授洗者若翰在该团体居留过，可是这问题还得深入讨论才是。至于若翰所施行的悔改洗礼与谷木兰每日要行的水洗礼是迥然不同的。至于耶稣，祂是加黎利人，不是犹太人，祂主要是一个宣讲者，而且在祂身上并无谷木兰团体那种静默，瞻祷的表现。

① 当代圣经诠释家，参见前第五章。

耶稣同当时的社会打成一片，祂讲的道理较接近于当时法利塞人的主流思想。

基督徒的史料

在基督徒的史料中，最著名的应推《新约》了。《新约》是“四福音”，“宗徒大事录”，“保禄书信”，其他宗徒（雅各伯，伯多禄，若望，犹达）“书信集”以及“启示录”的总称。在保禄的“书信”中，有些书信是保禄亲笔写的，有的则是他的弟子用他的名义代写的。这部《新约》属于“正典”，即经基督的教会正式认可的，是有权威性的，可以作为信仰的“准则”。《新约》就“保禄书信”和“福音经”而言，成书于第一世纪下半叶五十年代至八十年代。其余的各部书则较晚，要推移到第二世纪开始的二十五年之间才完成。在耶稣的问题上，对我们来说，《新约》显然是最重要的史料^①。

在“正典”的文献外，尚有相当数量的文献，由于种种理由，不得列入“正典”。它们或缺乏历史真实性，或成书太晚，甚或被人视为其中掺有外来因素，不符合耶稣原始的教诲。在这些文献中有一系列“福音书”，因其来源不详或不可靠，均被视为“伪经”或“伪福音经”。如：“多默福音经”、“雅各伯前期福音经”、“伯多禄福音经”、“真理福音经”（诺斯底派）。此外尚有一系列分属于若望、伯多禄、保禄、安德肋、多默的《使徒行止》。1945年在埃及高原纳格·哈马迪（Nag Hammadi）的发现，又增加了伪经的数量。我们知道其中有不少诺斯底派的手抄本，抄本中就有“真理福音经”或“真理见证”和“多默福音经”。

我们对这些作品该有什么看法呢？我们别以为这些既然都是《伪经》，就先验地完全否定它们的历史价值。在

总体上它们对圣经作了特有的解释，并在正典的前后增添了不少奇异的传说。有时圣童耶稣竟成了一个小魔术师！我们可以这样说，伪经的编写者出于他们的好奇心是给福音正典补缺的。我们若明智地加以利用，也能获得一些有趣的史迹或印证。

考古学带来的信息

不久以前，人们还认为考古学对耶稣的历史所获悉的情况是微不足道的。考古中所提到的历史事件的发生地点，往往只是较晚时期（第四世纪）的一些纪念物或陈迹，以及无法证实的一些传统上的朝圣地。所以这些史迹都是间接性的。

今天说来，这样的论断已与事实不符。二十世纪下半叶，考古学家在巴勒斯坦境内进行了大规模的挖掘，已得到了意想不到的收获，使考查工作得以从第四世纪推进到第二世纪，甚至第一世纪。考古学的挖掘工作溯时间而上，一路上亮起“绿灯”，挖掘到越来越古老的地层。如果亮起“红灯”，考古工作就无法前进了。然而有些地方很顺利地不断出现“绿灯”。在耶路撒冷耶稣的圣墓处，已能知道自犹太列王时代（公元前七世纪）至罗马人占领，这一段历史演变的情况，在葛法翁地方，已找到了伯多禄的房屋，自第一世纪起，那里已成了朝圣地点，那房屋的外形构造，与福音经上的描述，把瘫病人从屋顶上吊下去由耶稣治愈的情况是相符的。在纳匝肋地方的开挖中，不仅发现了第四世纪的一座圣殿，还发现第二世纪时犹太基督徒举行敬礼的地方。有三处迹象，无法说明耶稣没有存在过。我们还知道，当年比拉多审判耶稣的“石台”，并不在与圣殿建筑物相连的安东尼堡垒，而是在

旧日的黑落德王宫，罗马驻耶路撒冷的总督府内。今日这座纪念物称作达味城楼。

历史真实性的标准

光利用史料还是不够的，这还得有合适的方法。用历史批判法研究历史，已在诠释福音经上摸索出一套重要的方法。例如，为证明耶稣的某句话或某件事在历史上是真实的，该用什么方法得出比较可靠的结论呢？现在我们根据当代圣经诠释家凯内尔(M. Quesnel)的阐述，归纳出若干检验历史真实性的标准^①：

障碍或矛盾的标准：如果耶稣说的某句话，或某个行动与初期基督徒的想像正好相反，那就不可能是教会所臆造的。例如耶稣领受若翰的洗礼。因为这在基督徒看来耶稣似乎处于若翰之下。但使用这个标准的情况不多。

中断或双重差别的标准：凡不来自犹太教，又不来自第一世纪教会的，就有可能来自耶稣自己。例如，耶稣的门徒不守斋，而犹太教徒和后来的基督徒都是守斋的。

多种证明的标准：由各自独立的多种史料或口传所证明的事件或言论。例如：耶稣宣讲天国，在安息日治病，伯多禄在凯撒勒雅境内宣认耶稣。

一致性或相符性的标准：凡与已经上述标准验证的言语行为相符的言论或行动是真实的。例如：与律法的规定有所不同的作法是与祂打破安息日禁阻的作法是一致的，但使用这标准时应多加小心。

抗拒和致命的标准：耶稣一生触犯了犹太人和罗马人的权势，而导致死亡。例如，祂荣进耶路撒冷，受群众挥枝欢呼，祂倾翻兑换钱币者的桌子，逐商人出圣殿。

这五个标准使用起来并不是那么容易的，必须谨慎小

心,而且要有灵敏的历史感。有时所得出的结论,还是推测性的。

3. 若干十分可靠的历史标记

十分明显,史料方面的研究首要的收获就是耶稣是存在的。虽然二十世纪初法国掀起了反教权主义的浪潮,有人在此气氛下提出了一些否定的论断,而且在盎格鲁-撒克逊人中间至今还在展开论战,然而我们可以认为,通情达理的人都会直截了当地说,耶稣是存在的。

如今大多数的历史学家和圣经诠释家一致认为耶稣在公元 30 年时,死在罗马总督般雀·比拉多的手里^①,精确地说,祂死在公元 30 年 4 月 7 日。这是根据若望福音经的记载所得出的结论。这结论是由经文中的提示和犹太人举行逾越节的情况而推测出来的。如果根据马尔谷福音和路加福音,那日期还得推后一年,即公元 31 年 4 月 27 日,但这个日期不及前面那个日期确切。耶稣是与黑落德·安提帕(Hérode Antipas)同时代的人。

圣史路加记载耶稣公开传教始于“罗马皇帝提比略(Tibère César)在位十五年”,处于公元 27 和 28 年之间。耶稣的传教活动长达两年至两年半。这说法符合若望圣史说耶稣三次上耶路撒冷过逾越节的记载(若 2:13,5:1,7,11:55),所以是可靠的,而对观福音的记载,容易使人认为这是在一年之内展开的活动。

至于要确定耶稣诞生的日期则困难得多。看来这与公元是以耶稣诞生的日期为纪元的说法是矛盾的。公元的建立始于第六世纪时小狄奥尼西(Denys le Petit)以耶稣诞生为基础的基督历,但他的计算有误。虽然路加圣史在叙述耶稣诞生时,一开始就作了历史性的说明,可是历

史学家对玛利亚和若瑟所服从的那个统计人口的谕令，尚不知其详，因为在那个时代，曾有过几次人口普查，其内容也各有不同。

路加圣史说：“耶稣开始传道时，年约三十岁”（路 3：23），我们如果认为这说法是正确的，而且认为祂是在公元 27 年时执行这传道任务的，那么就可以下结论，说祂诞生在公元前 4 年（因为不存在公元零年）。再参照其它情况，我们认为祂出生于公元前 5 年或 6 年，这是最普遍的意见。诞生日期不详的情况，不仅发生在耶稣身上，古代一些伟人的生日也不被人所确知。理由十分简单，因为他们生下来时人们尚不知道他们是“伟人”。

至于耶稣的诞生地白冷^❶，见于玛竇和路加福音，但有些历史学家对此提出了疑问，其理由是身为犹太人的若望圣史似乎并不知道耶稣诞生在白冷（若 7：41~42）。耶稣被称为纳匝肋人，祂来自这穷乡僻壤是众所周知的事。因此在耶稣诞生地的问题上，并无确切的答案。总之，耶稣是在那个被人瞧不起的纳匝肋村生活并成长起来的。

我们在耶稣开始公开传道与受难之间，也无法把祂的举止及事迹完全按年份精确地编排。耶稣过着到处巡游，行踪不定的生活，其中的理由，颇费历史学家思索。祂曾接受若翰的洗礼，他俩之间不同寻常的关系是无可怀疑的史实。耶稣曾属于授洗者若翰的团体，但祂明显地改变了这个团体在旷野里所过的修行生活，因为祂不是生活在旷野里的“苦修者”，祂并不想组合一个“严峻”的团体。祂生活在世俗间，又吃又喝（玛 11：19），祂向人通报普世佳音。

❶ 或译伯利恒。

祂先周游加黎利，去祂心爱的地方纳匝肋和葛法翁，然后奔走在通往各市镇的道路上，由十二个门徒拥围着巡游于犹太境内。按若望圣史记载，祂每年按规定去耶路撒冷过逾越节。在巴勒斯坦北部斐理伯的凯撒勒雅，伯多禄宣认耶稣是永生天主之子，人们把这称作耶稣传教史上的“转折点”。耶稣最后一次上耶路撒冷去接受死亡由此开始。有时祂也远离加黎利到北部边境提洛和漆冬去（谷7：24、31）。祂同样也去撒玛利亚的十城区，并不忘去革拉撒人的地方（谷5：1）。

那时，祂便开始向人传报福音和天国来临的信息。祂往往用比喻讲道。这种讲道方式是耶稣所独创的。即使我们见到的文献是经后人重写的，但祂独创的语言，很容易打动人心。祂在讲道中强调末世已经临近，祂继承犹太人的智慧，保持犹太人伟大的传统。耶稣主动接近小人物和穷苦人，这些人由于不能遵守严厉的律法条文，均被视为不洁者和罪人。然而，祂无法摆脱法利塞人的氛围，祂虽然在民间获得一定的成功，但是这成果非常脆弱，很快就引起了犹太当权者的仇恨和黑落德的猜疑。

至于耶稣受难死亡的历史真实性留待以后再谈^⑩。在这一章内根据历史谈论耶稣也就到此为止。关于耶稣的复活，我们将作专题讨论^⑪，因为就复活本身而言，只能通过门徒们的见证间接地与历史挂上钩。有些人持之有故，言之成理地认为耶稣复活是人们信仰耶稣死后复活的一种反映，我们在此也无意对这种观点进行争论。

4. 在这些历史标记外，论耶稣此人

历史的调查研究并不固定在耶稣外在的史地资料方面，我们还可以进一步对祂所奉行的使命作出可靠而重要

的论断。

耶穌对耶路撒冷圣殿和犹太律法的态度是令人困惑的。一方面，祂作为一个善良正直的犹太人，对许多教规是尊重的。祂说，祂来不是为了废除律法，而是成全律法（玛 5：17）；另一方面，祂在律法面前绝对不受约束，特别是在遵守安息日的规定上面。祂重新挑起旧约时代先知们的论战：严酷的律法如果缺乏正义和仁慈，缺乏对天主和近人的爱，是否有理由可以不去遵守。祂向人宣告：人不为安息日生活，安息日却为人而建立。祂以迥然不同的方式描绘律法的性质，提出有些教规的相对性，并把重心放在爱天主、爱近人的主要诫命上。

不仅如此，耶穌在谈论律法时，并不像经师或拉比那样，我们简直可以说，祂是与律法站在同等的地位上谈论的。祂甚至还表明自己有权修改律法，使之更完善。我们在玛窦福音中知道，祂在进行山中圣训时，曾针锋相对地说：“你们听到对古人说：……”而“我对你们说：……”祂说时竟用这么大的口气，真是自命不凡，因为犹太人视梅瑟的话是蒙受天主圣言的特恩后才发出来的。我们知道群众听了耶穌说这样的话，都有反应，这反应用大家都熟悉的话来表达，便是“祂自以为是谁？”祂确实把自己比作天主的喉舌或声音（卡斯佩）。

耶穌口气不小，自命不凡，还不止一次。耶穌曾两次在人前表明祂有权赦罪。一次祂在葛发翁对瘫子这样说，另一次在法利塞人西满家对罪妇这样说（玛 9：1～9；路 17：36～50）。但能赦罪的只有天主。为此，我们不难明白为什么周围的人要说祂说了亵渎天主的话（谷 2：1）。人们作出这样的反应，正好说明这情景具有历史的真实性。耶穌还要求人们舍弃一切去跟随祂，爱祂要胜过一切

亲人，祂又声称人们对祂持什么态度，就可说明是敬爱天主的还是反对天主的。这一切要求，若从人方面而来的，则是不可接受的——我们看得很清楚，纳粹等极权主义就曾提出这样的要求——因为这样的要求只有来自天主方面才是正当的。

归根结底，耶稣要求人们承认祂的，便是祂与天主独一无二的关系。祂称天主为自己的父(玛 11：27)。马尔谷圣史则说耶稣用亲热的“阿爸”(Abba)来称呼天主，而“阿爸”也就是“爸爸”的同义词。耶稣在追还自己的名号时，确实从未自称为“天主子”，然而祂对天主的态度，与天主相处的方式，以及祂在谈论天主时，就完全像大户人家的继承人，“子”那样向人介绍天主。总之，耶稣的言行举止，处处要求人承认祂本来就拥有的那异乎寻常的权威。马尔谷福音从第一章开始就凸现了祂具有这样的权威(谷 1：27)①

圣经诠释家和历史学家在此就使用了“抵拒和致命的标准”来检验历史的真实性。耶稣如此“自命不凡”完全是与当时犹太教的教诲背道而驰的，而且又如此富有挑衅性。显然这样自命不凡的表示，不可能是由福音经的编撰者有意加进去的；因为这反而只能加剧耶稣与犹太人当权者之间的紧张关系，并导致祂以后被人处死。耶稣与罪人们一起高兴地吃喝，这种做法在犹太教严守律法、保持洁净的氛围中，也是件十分刺眼的事，再说根据福音经的记载，耶稣说出那样的话来，有些人听了始终是耿耿于怀的。

① 经文是：众人大为惊愕，以致彼此询问说：“这是怎么回事？”这是具有权威的新教训，祂竟然给不洁之魔出命，而不洁之魔听从祂。

再说福音经的编撰者始终着重记载对耶稣“不利”的事。耶稣在那些事中受阻，被人指控，蒙受屈辱，特别是在祂受难中受到暴行和酷刑。因为被钉在十字架上不仅是一种死刑，而且是罗马人专为奴隶和异族所设的奇耻大辱的刑罚，原则上罗马公民是不受此刑的。

耶稣曾被群众视为“先知”，就像旧约中的先知一样，但祂的仇敌把祂视为“假先知”。从祂所传播的天国福音和祂的自命不凡来看，他们得出这样的结论也是顺理成章的。祂的讲道对犹太人原有的教诲而言，则进行了深刻的改革，并要求人彻底皈依，就耶稣而言，祂很快就知道祂将与古代先知遭受同样的命运，而祂将要完成的使命，将导致祂死亡。

用其它方式来说，四位福音圣史，并没有为我们直接拍摄耶稣的照片或记录片，他们只是为我们提供了四幅“画像”，每一幅画像都有其真本，人们就像画家一样，各自着重描摹面部的某一特点，以致忽视了某些方面，但所画的像都是“逼真”的，而且所画的都是同一个人物。

5. “魔术师”耶稣的事迹

我们在谈论耶稣的历史时，不能不遇到有关奇迹的难题。奇迹在过去属于基督宗教掌握真理的“标志”。一进入近代，奇迹不再有助于人们巩固信仰，反而成为人们信仰的绊脚石。卢梭笔下的那位“萨瓦亚副本堂”(L. Cvic-aire savoyard)^①岂不是说过：“只要把福音中的奇迹删除，整个世界就会拜倒在耶稣基督脚下”？因为近代人一提到奇迹，就会感到不舒服。虽有奇迹，人们也不因奇迹而相

① 此为卢梭著名小说《爱弥儿》(Emile)中的人物。

信。十九世纪的人所以要研究福音经的历史真实性,就因为其中有不少奇迹之故。所以他们很自然地把奇迹都列入神话的范围之内。不仅如此,十九、二十世纪的人注重理性,满脑子的科技思想,因此很难接受奇迹的概念。他们认为奇迹都是发生在“过去”的事,今天几乎没有人能证明的。

然而时至今日,这情况却有了改变。圣经诠释学经过深入细致的研究证明在编撰福音经的整个过程中,关于耶稣所行的奇迹,其中没有一笔是可以删除的,否则就会破坏其统一性。另一方面,实证主义的思想正在衰退之中。看来无论在哲学层面上,还是在科学层面上,现在的人都能接受,在我们这个世界上有着超自然干预的标记,甚至有时还会重新陷入轻信的危险之中。

为了不局限并停留在奇迹的主要问题上进行探讨,我们还应具有当今对疾病和治病的新概念,显然不可把医学原有的范围缩小,而该接受更广阔的关注人类整体的观点^⑧。

古代的奇迹观

与耶稣同时代的人对奇迹的观念与近代人对奇迹的观念是截然不同的。自然界的一切,在当时人的心目中,是按着不可理解的程序进行的,就像他们把植物生长的过程视为奇迹一样。我们知道,保禄宗徒就是这样论证复活的。他对否认死人复活的人就提出这样的例证:各种生长起来的植物,都来自埋在土中形体死去的那粒种子,而人类与禽兽的形体同样如此(格前 15:31~41)。一粒极小的种子怎么能与一棵结满果子的参天大树相提并论呢?使极小的种子变成参天大树是天主的事,在古

代人看来，天主以相当直接的方式主持这变化。因为宇宙间所发生的一切，天主总是第一发动者。圣经上说，万物(次因)各得其所，并把一切归于天主(首因)。在这样的观点下，天主就好比一个音乐家可以随心所欲地从乐器中弹奏出美妙的乐曲来。所以世上的一切都是显示天主的标记。狭义的奇迹，只是跟世上一般的变化相比时显得奇特而已，然而它们仍属于天主的标记。奇迹的价值就在于通报新的信息或显示特别的标记。所以我们关注的，并非出现了什么奇怪的事，而是出现的奇迹究竟具有什么意义。

在耶稣同时代的犹太人作品中也出现了魔术。加黎利的术士哈尼纳·本·多萨(Hanina Ben Dosa)治愈加马里埃(Gamariel)儿子的情况，与耶稣治愈百夫长儿子的情况(若4:46~54)十分相似^①。犹太史家若瑟还提到过其它奇事。但多数是令人生畏的。

在异教徒中也有与耶稣的奇迹类似的事。在希腊的埃比多洛(Épidaure)城里的庙宇里供着阿斯克莱比约斯(Asklepios)医神^①，给人留下了八十多个由祂显奇迹治病的故事。其中有的写得较详细，所写的内容不外乎“说明病情，如何求神显灵，而治愈的情况，却只有三言两语，一表了之”^②。毕达哥拉斯(Pythagore)的弟子哲学家蒂阿尼的阿波罗尼乌斯(Apollonius de Tyare)是有名的魔术师，这是斐洛斯特拉德为他写传记时予以证明的。传记中有五个死人复活的故事，五个病愈的故事，四个驱魔的故事，一个脱离厄弗所瘟疫的故事，最后则是自然界出现异象的故事^③。

① 罗马人也信奉这医神，称之为埃斯古拉普(Escalape)。

这些由犹太人和异教徒所提供的奇迹,说明耶稣所处的那个时代,世人相信奇迹是很普遍的事。但所有这些奇迹,在人心目中并非具有同样的价值:有的发生在宗教祈祷的氛围中,可以把它归于神道对人行善施惠;有的则归于魔鬼所施行的邪法。在一个信奉宗教、对自然规律还没有决定论(Le déterminisme)^①那种主张的文化世界里,人们把不同寻常的事都视为奇迹。我们就该在这样的文化和宗教的背景下,透过其中的类似点与不同点,给耶稣的奇迹定位:确定其性质和品位及其意义和独特性。

给奇迹下一个确切的定义

奇迹是什么?在人们头脑里对这一宗教名词,常存在着错误的想法,致使奇迹成为不可信的事。奇迹是属于超越常规的奇事,它会引起人们的惊讶和关注。例如疾病在瞬息之间痊愈,这就越出医学上的常规。所以奇迹就是“神奇”的,属于“闻所未闻,见所未见”的事。接着我们就得问:奇迹与天主有什么关系?亦即问:奇迹是“如何”实现的?

到了近代,讲究科学的决定论发现了自然规律。这不仅使人难以接受奇迹,甚至连奇迹的概念也不能容纳了。看来奇迹就是不可能的、违背事理的,因而是毫无意义的事。经典神学遇到这样的诘难,于是对奇迹的意义作了精确的分析,深入到科学领域里,常会作出这样的定义,把奇迹说成是自然律的一种例外,是由天主直接促成的。

要对奇迹下这样的定义,得先有这样的前提,即我们

① 决定论认为一切事物具有不以意志为转移的规律性、必然性和因果制约性。

的科学已达到圆满无缺的地步，然而情况并非如此。因此某一科学规律即使在今日尚未为人所认识，只要不涉及奇迹的真伪问题，在宗教背景下，凡具有奇特意义的事，仍可视为奇迹。况且今天对大自然及自然规律的概念较前开放多了。

为给奇迹下定义我们必须下决心放弃决定论，甚至可以提出卡斯佩所谓的“空白概念”（Concept vide）^①，以获得正确的认识。因为奇迹的定义必须预设天主亲自来帮助次因（万物）的不足，而祂作为天主是自始至终在加以干预的。为此，布伊亚德（H. Bouillard）^②谈到奇迹时，这样写道：

奇迹是超越在规律之上的，其意义并不在于奇迹与规律是水火不相容或格格不入的，而在于奇迹利用了规律。这就像人类利用大自然，并非与大自然作对，而是在引导大自然；奇迹利用大自然的定律，同样也像自由依靠心理上的定律，而浮现在定律之上，使心理上的定律服从于自由所追求的目标^③。

面对奇迹的学者和信徒

经典的奇迹定义，其前提必须是一件“天然的事”，并得到全面的考察。奇迹是可以得到有学问的人承认的，而有学问的人就其学者的身份而言，比如在露德的医师，就

① 卡斯佩曾强调圣多玛斯的话：“与其说我们知道天主是什么，还不如说，我们知道天主不是什么”（《解说今日的信仰》）。看来“空白的概念”是可以容纳一切的概念。

② 或译博依拉德，当代天主教神学家（1908—1981），见《神学辞典》人名一览表。

其有医师的身份而言，他是不能作出发生奇迹的结论的，他只能说：“我见到了无法解释的现象，以医学的名义，我应当寻求它的解释。”他的话已说明这件事超出了他已有的知识范围。但他还可作出另一种判断，认清这是一个奇迹说：“这样奇妙的事是天主为我发出的一个标记。”由前一句话到后一句话，便有了“质的飞跃”以及范畴方面的变化。由于纯然缺少科学的解释得出天主进行干预的结论，从推理上说，犯了极大的错误。布伊亚德又说：

我们还该作进一步的说明，科学不仅不能断定奇迹，甚至还不能具备奇迹的概念。对科学来说，它只能看见奇迹，把它作为一种意外和反常，是在现有科学体系中尚不能攻克的事物，从而认定奇迹是不合理和不可理解的。

当一个学者或一名医师谈到了奇迹，不是以学者或医师的身份，而是以一个具有宗教信仰的信徒身份而说的。“天主的创造性是无法用科学来证明的；这只能以宗教的认识去领悟。”

为了更好地“领会”奇迹

我们若认为这世界的构造是由下至上的，根据越来越复杂的现实层面，我们注意到，不能从底层去摧毁上层（卡尔·拉内）。例如我们不能用摧毁矿物来摧毁有生命的东西，也不能以摧毁肉体与生物有关的东西就摧毁了人的自由。自由超越下层，高居在上层；自由就其与下层的关系而言就是“奇迹”。人类的自由天地与生物学上的定律并不属于同一范畴。

同样，天主是这世界最终最高的原动力，可是天主与这世界之间有着绝对的差别。天主从这世界中创造出可

能的条件,使祂可以与人往来。只要我们承认这世界是由天主所创造的,奇迹也就是天主与人联系的一种表达方式。因此卡尔·拉内给奇迹下了一很好的定义:

在神学的意义上,对有信仰而张目注视天主奥秘者来说,只要所发生的事,从其具体的情况看来,已构成天主给人恩惠的标记,那就是奇迹。

看见发生的事情异乎寻常,便说它是奇迹,实在因为从这件事情中看到了不同于事情本身的事物,即看到了天主向我们发出的标记。为此哲学家布隆德这样说:“奇迹在成熟的信徒眼里并不感到惊奇,因为他们在最常见的事情中,辨认出天主的行动。”

奇迹属于标记的范畴

在若望福音中,奇迹都称作标记(semeia)。标记是一个有意向的行为,一个信息,是自由者向自由者发出的呼唤。为了认清作为标记的奇迹,我们应当留意于祈祷和信德的背景,因为使奇迹获得意义的是祈祷和信德。就耶稣所行的奇迹而言,显然常与信德的背景连结在一起的。耶稣所行的奇迹并非像伪福音经所描述的那样,仅仅使人感到“神奇”而已。耶稣所行的奇迹是为传扬天国和天主宽恕世人的福音而服务的。它们都是“具有说服力的动作”。耶稣所行的奇迹,其意义在于引导我们的信德认清奇迹究竟是怎么回事。

标记的产生既然是自由的,那么接受标记也应是自由的,所以标记并不粗暴地强迫人们的心灵去接受。它要求人们加以辨认,予以领会。在此,我们可以用牛顿看见苹果落地后,发现万有引力的情况与之相比。一个微小的迹象足以使思考者领悟一条普遍的定律。一个来自天主的

标记,不仅要人对它有积极的认识,而且还要人自由地投入其中。奇迹虽然引发人的信德,但是唯有向信德开放的人才能认识奇迹。因为确切地说,奇迹全在于唤起人的信德。耶稣说:“你的信德救了你”(玛9:22)。

福音经中的奇迹

有了上面那段话的指引,我们就该来谈福音经所证实的那些奇迹了。一谈到福音经中的奇迹,就会产生两个主要问题:这些奇迹的历史真实性如何?它们的意义又何在?

识别福音经中的奇迹是否是奇迹,并非历史学家或圣经注释学家的事。这就像识别露德的奇迹,并不属于医师的权力范围一样。识别奇迹始终是有信仰者的事。话虽这么说,可是对耶稣称作奇迹的行为本身,我们依然可以进行历史性的评判。

在最近数十年内,人们对福音经中的奇迹已作了大量的研究工作,即使在个别的情况下,对这一个或那一个奇迹,还不能完全有把握说它具有历史性,但相对地说,我们已能对那些奇迹作出可靠的结论。因为对耶稣魔术般的事迹,我们应从总体上考查其性质。

今天对奇迹已有了第一个相当一致的结论:我们现有的福音经在编撰过程中,如果耶稣根本没有行过任何被当时的友人或仇人视为魔术的事迹,这实在是无法解释的。教会在最初的布道中,伯多禄宗徒作了这样的介绍:“纳匝肋人耶稣是天主通过祂在你们中间所行的奇迹和征兆,并以其德能给你们证明了的人”(宗2:22);祂就是“周游四方,广行善事,治好一切受魔鬼压制的人”(宗10:38)。如果说,这些奇迹根本没有其重要而可靠的历史真实性,那

么就不可能得到如此重视，从最早的马尔谷福音经开始，就加以叙述了。

圣史对奇迹的描述各有不同，这便是这些奇迹具有历史真实性的标记。因此我们就该像接受耶稣的其它行为那样，接受祂所行的奇迹。有些奇迹与古老的传统一脉相承，成为迎接天国来临的纽带。我们注意到其中有些细节的描述决非杜撰虚构的，如福音经中提到了枕头，说大风浪中耶稣在船尾依枕而睡(谷 4：38)；没有这一细节就无法符合门徒们要叫醒祂的情节了。耶稣使一个瞎子复明，为什么要说祂分两次完成呢(谷 8：22~25)？这很可能使人觉得祂自认无能(佩罗-Ch. Perrot)^①。有些奇迹是耶稣在安息日施行的，犹太人因而大为不满(谷 3：1~16)。耶稣还洁净了癩病人，这原是司祭专管的事(玛 8：2~4)。

不仅如此，耶稣从公开生活起，祂所行的事迹始终是冲突的标记，无不引起人们在这方面的疑惧(谷 1：27，6：2)。耶稣曾被指控靠魔王驱魔(谷 3：22；玛 9：34)。耶稣曾咒骂苛拉匝因和贝特塞达城，因为那里的人不相信祂在那里所行的奇迹(玛 11：21)。我们还看到出现在福音经中矛盾的情况。耶稣一方面行奇迹，一方面又拒绝行奇迹，而只愿给“约纳先知的征兆”(玛 12：38~40)，我们还知道，祂的那些奇迹遭受了人们的不信，因为那些奇迹并不能叫人自动地相信。

然而这个结论应与另一个结论协调起来。即福音经

① 耶稣先在瞎子眼上吐一口唾沫，再给他覆手，使他模糊地看到人像树木行走；又按手在他眼上，瞎子才复明，看清一切。——佩罗，当代圣经学家，著有《耶稣及其历史》。

本身证明耶稣行奇迹一天比一天增多。我们从对观福音到第四福音的编撰中,看到被治愈或如愿以偿的人数量不小,这现象应是圣史们宣认复活的耶稣为基督的缘故,看来他们在基督受光荣的启示下,强调并总结了耶稣在逾越前的种种事迹,应是合乎情理的事。《传说》中给耶稣增光添彩的部分就是这样出现的。我们不该为这情况感到惊讶,因为这情况本身说明耶稣的活动是真实的,只是人们把魔术师的形象移接到耶稣身上去了。

其实耶稣的一生,处在正常的生活环境中,从未当过什么魔术师。祂行奇迹从来不是毫无理由的,再说,祂行奇迹也没有像异教徒那样追求轰动的效应,而都是被人小心翼翼地记录下来的。耶稣从未为自己的利益行过奇迹。祂行奇迹既不为了夸耀自己,也不是为了在威胁面前抽身脱逃。祂行奇迹只是为了当事人获益。有时,耶稣不仅因为对缺乏信德而不能给他行奇迹,而且祂也不愿陷于人们为追求灵异的圈套,而拒绝显示征兆的要求(谷 8:11~12;玛 12:38~39,16:1~3;路 4:23)。

驱魔祛病的奇迹

今天我们有意把耶稣所行的奇迹区分为两种:一种是驱魔祛病的奇迹;另一种则是祂对宇宙或大自然所施的奇迹。然而进行这样的区分是近代的事。当初在叙述奇迹时,并无这样的区别。这种区分出自近代学者的评判,是不无道理的。有一个相当普遍的意见,人们认为这两种情况与历史的关系,严格地讲并不属于同一范畴。就第一种奇迹而言,人们相当一致地认为耶稣驱魔祛病的事迹是具有历史真实性的。

驱魔与祛病在许多情况下即使是牵连在一起的,但两

者毕竟是有区别的。耶稣在病人身上驱魔或驱邪，因为那病人已是邪魔的牺牲品。所以，在一定的情况下，驱魔也就是祛病。然而祛病不等于驱魔。驱魔与祛病在叙述故事时“浑然不分”，是在用词上的混淆，但这也说明邪魔与疾病之间所存在的关系。附魔表现在行为举止上的“错乱”，附魔者已被排除在人们正常的交流网络之外，因而附魔是一种疾病，但其症状对我们来说，并不属于狭义的身体疾病，而是一种精神疾病。另一方面，凡使人惊吓的疾病，如癫痫，也被人视为附魔。

这种文化形态，其中包含着深刻的事理。人类有各种疑难杂症，虽说有的可以进行专门的治疗，但还有不纯属身体方面的疾病，从病人表现出来的情况看，疾病已波及到他的自由意志。因此生理上出现的严重混乱，也会造成心灵上的错乱，一个人的自由意志混乱后，他的正常行为就受到障碍。这样的疾病就成了精神上的疾病，归根结底，这就成了如何在病人身上祛除邪恶的问题，而这就是耶稣行这种奇迹时所触及的层面。

三个死人“复活”的奇迹

在福音经中经证实的有三个死人复活的奇迹（雅依洛的女儿，玛 9：23～26；纳因城寡妇的儿子，路 7：11～17；拉匝禄，若 11：1～44）成为治愈方面最高、最突出的奇迹。由于这三个情况与我们所明白的事理彻底相反，便给我们出了一个特殊的难题。

有些人企图对这三个奇迹作象征式的解释，说圣史们根据出现在旧约中厄里亚、厄里叟复活死人的事迹，参照耶稣自己的复活有意宣扬生命与死亡之主，基督的救世行动是全能的，便叙述了祂复活死人的事迹。在复活雅依洛

女儿的情况中,那可能只是把她的病治愈而已。复活拉匝禄,又可能为了在同一章内大肆宣讲基督是生命和复活之主而设立的依据,他们所以作这样的解释,有意表示他们对这些故事的神学意义还是尊重的。

其他的人所作的解释正好与此相反,他们着重指出其中具有许多显示历史真实性的迹象。这三个情况若与许多治病的奇迹相比,都有其独到之处。在这三个故事中,在叙述雅依洛的女儿复活时,很自然地提到了不少细节,如“她已十二岁”,“吩咐给女孩进食”等。马尔谷圣史还记载耶稣用古阿拉美语对小女孩说话呢(谷5:41)。至于其它两个复活个案,都只由一部福音经单独记载。然而路加是最重视历史的“史家”(路1:3),他在谈到纳因城寡妇的儿子时,他对这个在自己福音经中很少提到的地方作了明确的交代。今天人们知道,象征性的说法对若望福音经,仍无法作出有力的结论,说这部福音经中的故事是不符合历史的,而若望圣史所描述的地形和历史是最精确的;拉匝禄确实是一个历史人物,对他的埋葬和他的坟墓的描述都是符合犹太人的习俗的。至于若望圣史强调耶稣就在耶路撒冷城门口复活拉匝禄所产生的影响将导致犹太上层分子决定把耶稣处死(若11:45~50)。

令人可喜的是,今日的历史批判变得谦虚起来了,而且已经放弃了不久前还坚持的专断,现在人们已十分注意到在评判中的主观成分,以及在检定历史真实性时在文化方面所抱的成见,再说,在奇迹问题上所下的结论是不可能脱离信德的;对奇迹的历史真实性的研究,研究工作虽是必不可少的,但总得让有信仰的人站在一旁,以自己的自由作出信仰上的判断。

对宇宙所行的奇迹

福音经还记述了耶稣对宇宙和大自然所行的奇迹，如：平息风浪，水面行走，神奇地捕获鱼，清水变酒，面饼增多等。关于这方面的问题，众说纷纭，下判断时需要谨慎。卡斯佩毫不犹豫地说：“可以把一些有关大自然的奇迹，以其某种逼真性，视为非历史性事件^①。”某些在若望福音经中的奇迹，因是在长篇宣道中插入的，所以并不是显得很重要，这些奇迹具有象征性的意义，因为它们并不使人觉得有什么历史真实性。有人还说，某些奇迹可能只是“传承下来的，转化为历史的比喻”，例如使无花果树立刻枯萎（玛 21：18~20）；革拉撒地方的猪群中魔的故事（谷 5：1~20）^②。最后有人提出，福音经在编撰中，可能受到犹太人和异教徒类似故事的影响和干扰。

然而也有人与之相反，要人注意，那些出自反对历史真实性而作的象征性的解释，其论据往往被考古学的发现所推倒，特别在若望福音中有此情况。在对观福音中，则可借用鉴别故事的历史真实性的标准来鉴定奇迹的真伪。

若要在这些奇迹真伪的问题上作出结论，我们应该承认，历史的调查研究，要对这问题作出十分肯定或否定的回答是不可能的。同时也该承认对这么多个案——作出绝对可靠的结论也是不可能的。因为一个人不可能完全正确无误地掌握“真正已经过去的事”。另一方面，我们没有必要对奇迹的历史真实性紧追不舍，胜过对耶稣其它言行的考查。总体上建立在其有历史真实性基础上的信仰，在断定个别奇迹的历史真情实况上，是可以留有一定的退让的余地的。教会的教导要求坚持耶稣的奇迹是有历史性的基础的。但对所有的奇迹都要辨认其历史真实性是

没有必要的。每一个奇迹本身都有其奥秘在内，而奥秘是天生超越的标记。

以上所述的一切，显然还不能说出纳匝肋人耶稣完整的为人，今日历史学所研究的**历史性耶稣**(Le Jésus historique)与生活在公元第一世纪的**历史上的耶稣**(Le Jésus de L'histoire)，两者之间存在着极大的距离。**历史上的耶稣**远远超越在**历史性耶稣**之上。因为历史性耶稣受到历史知识方面一般规律的限制。

这个**历史性耶稣**完全不符合基督徒信仰所宣告的基督。在信徒出于自由而接受的信仰中，所信的有着更多的内容。历史的结论并不能使人产生信仰，同样也不能约束信仰；在信仰的依据上标志胜过证明。反过来，信仰要求皈依的，并非单纯由历史所能涉及的内容。

真正的问题在于知道历史研究的成果即使与信仰的内容不发生矛盾，是否能成为信仰所必需的基础。在这个**历史性耶稣**与这个**信仰中基督**之间，是否存在足够的一致性？这个**历史性耶稣**能否“承载”这个**信仰中基督**？对这个问题具有积极意义的回答，正是基督徒为具有一个“正直而理智的”信仰所需求的。

第十章 附注

①首先我们得注意历史一词有多种涵义，它可以指年表，即我们可以根据资料编排的大事录。但历史的意义远不止这些，因为历史经识别后，在我们世界观的影响下便产生一定的意义。历史同样也指人文环境，因为我们的生活都记录在时间中，而且我们的自由意志也都落实在其中。我们批判历史，也就是批判历史的内容。

我们也得分清真理与可靠性的不同，但两者是不可分离的。真理在于符合现实而反对谬误，然而真理常超越在我们所有的认识之上，而且超越得很多，况且真理还有好几种类型。我们不仅要谈科学范畴内的真理，而且也得谈人际关系中的真理，人的相遇与相处就是经验真理的场合。若说这经验往往能成为真理的证据，那么同样也能成为真理的标志。真理就在这时有“说服力”，从而使我们同意，获得毫无受骗之虞的可靠性。可靠性使我们从事件中看到我们所确认的迹象，这样我们也就能看到可靠性在信德行为内所起的作用了。

②引自拉辛格《今日昨日基督宗教的信仰》129页。

③包尔坎的著作《纳匝肋人耶稣是谁？》，1933年，法国巴黎，Senil版，19页。——我曾概括了耶稣在历史中的这些反映，见拙著《以世人为肖像的耶稣基督》，1997年，巴黎，Desdée de Brouwer出版。

④布特曼的《耶稣、神话与反神话论》，1968年，35页。

⑤圣经正典是教会当局正式承认的新旧约各篇，在犹太教和基督宗教的大量作品中，先由犹太人民，后经基督宗教、经去伪存真的方法所确立的经典（可参见《神学辞典》中〈正典〉条）。

⑥有关耶稣的历史及其史料，一般可参阅佩罗著的《耶稣及其历史》，1979年，巴黎，Desclée版，或较新的1998年，巴黎，PUF出版的《我知道什么》（Que sais-je?）辞书中的“耶稣”条。

⑦小普林尼的《上图拉真书》X. 9t；C. Sicard法译本，1931年，巴黎Granier版，351页。

⑧塔西都《编年史》15. 44；H. Borneque法译本，巴黎，353页。

⑨苏多尼乌斯的《克劳狄皇帝传》，25. 3；H. Ailloud 法译本，1932年，巴黎，Badé版，134页。

⑩犹太史家若瑟的《犹太古代史》，18, 63—64页；18, 116—119页；20, 200页。

⑪福音经首先考虑的是汇编耶稣的言论，从保存耶稣的话开始，发展到讲述耶稣一系列的事迹和行动，旨在叫人信仰耶稣。福音经约在公元70年代开始编撰的。其中耶稣的苦难史写得最详细，也最有连续性。人们把玛窦福音、马尔谷福音、路加福音称为对观福音，因为他们所讲述的故事有其相似性，可以把它们分栏对照，比较其细节的异同。对观福音出现这情况，该如何解释呢？这有很多解释，但今天最为人所接受的是，马尔谷福音编撰得最早，而玛窦和路加在互不通气的情况下各以自己的方式利用了马尔谷福音，但他们又各自采用了圣传中的史料。

关于新约，我们拥有不少出自希腊的拉丁文书写者的手写本，有的十分古老，若干片断可上溯到公元150年。

⑫凯内尔的“对于耶稣的历史研究法及其收获”(Méthodes et acquis de la recherche historique sur Jésus)见于J. F. Baudoz和M. Fédon所编的《20年来对于耶稣的法文出版物汇编》，1997年，巴黎，Desclée版，96—105页。

⑬在此，我同意圣经学家佩罗的结论。

⑭见本书第十二章之一。

⑮见本书第十四章之一。

⑯参阅F. Laplan Line的《疾病人类学》(Antropologie de la maladie)，1986年，巴黎，Payot版。

⑰参阅佩罗的《耶稣及其历史》，222页。

⑱参阅乔治(A. George)著的《耶稣的奇迹》98页，论“在希腊化时代的奇迹”。作者在这一章中，介绍大量异教

徒的奇迹。。

①⑨同上,105—107页。

②⑩引自布伊德的《基督宗教的奇迹观》，见《拉埃内手册》(Cahiers Laënnec)8,NO 4(1948),34—35页。

②⑪卡斯佩的《耶稣基督》，1976年，巴黎，Cerf版，131页。

②⑫佩罗的《耶稣及其历史》，207页。

第十一章

由耶稣的历史到对基督的信仰

耶稣进入人类的历史而成为人。祂的门徒们怎么会不仅信仰祂，而且还宣称祂是基督和主的？这一过程正是这一章所要描述的。这里显然涉及到耶稣的教育法，祂为了让他们认清祂的身份，并没有给他们上过什么学术性的和理论性的课。可是，祂一开始就叫他们前来跟从祂。

难道说，这教育法今天已不适用于我们了？我们心中都有这样一个问题：关于耶稣此人，我们已验证过祂的历史资料是真实的，可是我们作为基督徒又如何来确认耶稣那超越而又神秘的身份呢？今天，我们或在探索中，或想巩固自己的信仰，又如何能使耶稣教育门徒们的方法成为教育我们的方法呢？

因此我们得改变老一套的方法，设法掌握耶稣把自己介绍给人的那套教育法，因而深刻地认识到耶稣内在的身份。让我们像祂的伙伴们一样熟悉祂的故事，使祂的故事在我们身上起作用，使发生在祂身上的事，我们能取得同当时人一样的效果。这样我们就会看到祂的事迹是否也会“触动”我们，使我们为获得真理，甘心接受祂的“引诱”^①，诚如耶肋米亚先知所说的那样：“上主，引诱了我，而我让我自己接受祢的引诱”（耶 20：7）。

① 作者注明这里的“引诱”（Séduire）具有积极的意义，是吸引，是诱导；相当于我国循循善诱之“诱”。

这一章要陈述的内容在一定的程度上是谈不完的，因此最终只能以伯多禄在巴勒斯坦北部，斐理伯的凯撒勒雅境内的信仰宣认作为结束。这一章我们也就谈到这里为止，因为接下去要谈论的该是耶稣受难；而耶稣受难对刚树立信德的门徒们将是极大的考验。而且我们暂时也不想谈论具有重大意义的耶稣复活。因此耶稣的真实身份在本章内尚未充分显示出来。我们采取的是循序渐进的方式，使人在耶稣的为人方面，看到胜过人的地方，这胜过人的地方，在适当的时机，我们自会谈到的。

在这一章里，我们对耶稣基督所持的态度不同于前一章。在前一章里，我们尽可能实事求是地从历史资料中得到结论，说纳匝肋人耶稣确实曾是这世界上的一人。现在我们在这一章里将在完全不同的范畴内，力图作出最后的论断，说耶稣基督确实是天主。

我们知道，若要确定耶稣是天主，是得不到历史的证明的。我们要找到天主，最终也无法通过论证把天主“逼”出来。人与天主交往的方式纯属个人之间的方式，也就是相遇相知的方式。所以耶稣的天主性是没有谁能用推理来证明的。每个人只根据各自所见的迹象，自由地确认祂的天主性。当然，一个人经过调查研究后，完全有理由可以这样说：“这是一个值得我们注意的严肃问题，它经得起这么多的诘难！”然而他也只能说到这里为止，不能再作出进一步的结论，一旦他说出了这样的话：“这是千真万确的，我相信了！”那么他就有了信仰上的飞跃。这信仰上的飞跃是以他全部的调查研究为基础的，然而又超越在这基础之上。这便是自由的个人与自由的天主本身相遇，而在耶稣的一生中认清了天主的临在。

这一章，我们要写得像福音经那样朴实，而且时常要

提到福音经,我们尽可能把耶穌的公开生活写得简炼些,而不是把什么都写出来。读者在阅读这一章时,随手翻阅圣经,自会得益的。

在耶穌公开的传教生活中,我们看到祂采用了两种不同而又互补的教育法,来对待两种不同的人。耶穌在长途跋涉中,遇见了各方面来的人,福音经很自然地把他们视为“群众”。另一方面,祂身边有十二个门徒,一开始他们就形成了一个团体,他们将一直跟祂到受难。

一、耶穌出现在以色列民众前

最初发出的信息

耶穌一出现,就向人发言。祂最初向人宣告的是:

时期满了,天主的国近了,你们悔改并相信福音吧!
(谷 1:15)

耶穌说的话是什么意思?因为这些话一上来就使人觉得费解,必须加以说明才是。号召人悔改,这原是授洗者若翰所宣讲的主要内容之一。这话在那时已显得十分普通。耶穌一定在要求人们改善道德风尚和行为举止,然而祂还有更进一步的要求,要求人改变心灵,走出自己,迎向新的希望。世人面对这些召唤,只能承认自己是“罪人”,无法依靠自己的力量来回应这些召唤。所以世人只有接受悔改的要求,才有希望从耶穌新的圣训中获得度新生活的力量。

“相信福音吧!”“福音”这个词当时几乎没有什么内容可言,唯一可以指出的内容便是“天主的国近了!”单就“国家”或“统治”这样的词而言,对我们说明不了什么,不过使我们想到这是一种政体,它在我们心目中只是苍白无力的

概念而已。至于“天主的国”，则是一个人类完全和睦相处，生活在自由中的美好境界。在这境界中，不仅人与人和睦相处，人与天主也和睦相处，而且这就是埋在人们心灵深处的绝对愿望所要求实现的圆满无缺的幸福。然而和平只有存在于正义之中，诚如以后圣奥斯定所下的定义那样：“和平就是在正义中的安宁”、“天主的国”或玛竊福音中的“天国”，对全人类而言，也就是“救恩”^①的得以实现。天主的国十足是个乌托邦，在这世上是不可能实现的。

其实耶稣所宣告的天国，好比天主赐给世人的恩典。若要给它下定义，则可以这样说：天国就是上主天主为了宠爱世人把自己和自己的荣耀显示出来的境界（卡斯佩）。那么天主的荣耀又是什么呢？天主的荣耀就是天主亲自把自己的全能、至圣和原动力显示出来，并在为人谋福中启示给人。这便是天主向人晓谕，而由耶稣向人宣告的“和平宣言”。为此，天主的事业同人类的事业是一致的（史勒拜克斯- E. Schillebeeckx）^①。这是天主给人许下的诺言。天主的正义必将实现。

更确切地说，这天国之恩是随同耶稣一起来到的；说天国近了，因为耶稣来了。就目前而言，天国就集中在耶稣身上，宣扬天国与宣扬耶稣本身是同一件事。耶稣如此“自命不凡”的表达是空前绝后的，因为祂是以带给世人宠恩者的身份出现的。

山中圣训中的天国

玛竊福音以长篇训道词，即“山中圣训”的方式，把耶

^① 史勒拜克斯或译施莱比克斯(1914—)，比利时多明我会士，当代著名天主教神学家。

耶穌最初的教诲集中在三个章节里(5:1至7:28)。在这三个章节里,耶穌以悖逆的方式描述了天主的国。祂的描述是以“真福八端”开始的。真福八端即对幸福的八个许诺,它们有意与人们的幸福观对抗似的,祂不仅把温良、慕义、怜悯、心地纯洁、缔造和平说成幸福,而且还把贫穷、涕泣、为义而受迫害说成幸福。这并非说这些痛苦本身就是幸福,而是说为了建立天国,这些痛苦是必须经历的。没有同恶势力的斗争,天国是不会来临的。耶穌把真福八端作为祂长篇训词的序言,无非为了表明,实现天国的条件是苛刻的。

实现天国所提出的要求与梅瑟向以民宣布的十诫相仿,但比十诫要求更严。耶穌不仅不准杀人,而且还不准对兄弟发怒,祂要求人与仇人和解,不准人在肉体上犯奸淫,而且也不准人在心里犯奸淫;不准以天主的名义发虚誓;应当仁慈宽宏,弃绝报复的律法,甚至要人爱仇。祂要求人施舍时,尽可能不声张:“你施舍时,不让左手知道你右手所做的”,要悄悄地进行祈祷,要接受耶穌的教导,祈祷时诵:“我们的天父”;守斋时也不要显露出来。奉行以上这一切,就是把房屋建在岩石上。耶穌在这最初的训海中,号召我们心地正直,追求义德,而以爱德为重。

创建一个“象征性的世界”

在这可喜的传教开始,耶穌与“群众”之间发生了什么情况?当时的群众热情高涨,形势起了变化,因为耶穌的讲道具有极其“崇高的权威”,甚至还以天主的名义说话。然而正是这些话,深深打动了群众的心。可以说,耶穌说的这些话,说出了他们对生命、对幸福、对正义、对自由的渴望,从而使他们认清了自己,与此同时也唤起了“改变一

切事物”的希望。因此，耶稣的这些话在祂和群众之间，在极短暂的时空中，创建了一种“象征性的世界”(monde symbolique-普塞)^①，亦即一个显出一定数量先兆的世界。耶稣对群众宣讲的方式，使祂与群众之间掀起了第一股和解与平安的浪潮，而建立起新的关系。耶稣同群众初次接触，当时就使人处于“领受恩宠的状态”。然而好景不常，因为群众是易变的，虽然如此，这还是颇具启发性的。不管怎样，在这加黎利的一小角地方，在好几个个月内，天国已具雏型，或出现了生动的图像，在“象征性”的氛围下，天国似乎已经看得见了。当然，这样的情况为时很短，天国的确还没有实现，耶稣以后的历史证明，祂还得为自己所宣讲的天国打下基础。然而，耶稣的传教讲道，就其采用的方式而言，就是生动地讲述寓言，向世人传达天国的信息。

耶稣在纳匝肋的传教讲道，对祂来说，则采用了另一种方式，以表达祂带来的新事物。在会堂里，有人要祂读一段圣经，祂就选了先知依撒意亚书中的经文：

主的神在我身上，因为祂给我敷了油，派遣我向穷人讲福音，向俘虏报告释放，向盲者报告复明，解放被压迫的人，宣布主的恩赦之年。（路 14：18-19）

耶稣把经书卷好，这时众人都定睛注视祂，祂便说出了惊人之言：“你们刚才听到的这段经文，今日应验了”。也就是说，先知书上所记述的许诺，已在祂自己身上实现了。祂刚才所宣读的纲领，也就是祂所宣讲的天国内容：即关怀穷人，解除迫害，治愈病人；至于宣布恩赦之年，就是说在这一年之内免除人的债务，归还抵押的财产，解放

① 普塞(E. Pousset)当代圣经学家。

奴隶。耶稣以犹太人象征性的语调，开创了一个崭新的天国；祂为了行使这职务，便要求人承认祂是由上主的神派遣来的。

在场的人并无坚定的立场，始而惊奇祂带来的信息，继而很快因耶稣提出了旧约中天主喜爱异教徒胜过以色列人的事例，深感不安，便威胁祂，甚至想把祂推下山冈去（参阅路4：25—30）。

用比喻教诲人

耶稣生动地讲述天国的寓言，就少不了用比喻来教诲人。为什么祂经常要讲天国的比喻，说：“天国好比什么……”呢？其实，这正是福音经中门徒们向祂提出的问题，但问题的答案却令人惊讶。祂说：

我所以用比喻对他们讲话，因为他们视而不见，听而不闻也不懂。（玛13：13）

在其他圣史笔下，这回答似乎更加严厉^①。换句话说，比喻是讲给那些浮躁的人听的，因为他们不认真思考耶稣的话^②。

比喻确实实是向有自由意志的人所发出的一份邀请。听的人能抓住故事中的要领，也能一无所得，但他并不因此感到丢脸。耶稣所设的比喻常参照祂与听众之间发生的事，但祂的教诲与受教诲者之间总有一定的距离。“有耳听的，听吧！”“能懂的就懂吧！”祂说这些话就是这个意思。因为耶稣要求听众在故事中的人物身上认出自己

① 马尔谷是这样记载的：“天国的奥理只赏给了你们。但对那些人，一切都用比喻，使他们看是看了，却看不见；听是听了，却不明白，免得他们回头，而得赦免”（谷4：11—12）。

来。我是那个离开父亲的家，出外去闯的荡子，还是这个留在家中却不爱父亲，只为自己打小算盘的儿子（路 15：11—32）？我是这个对父亲要求去葡萄园工作，开口说好而不去的儿子，还是那个“爱嘀咕”的、开始说不去，结果还是去了的儿子（玛 21：28—32）？我是那个骄傲自满、列举自己善行的法利塞人，还是那个自认为罪人的税吏（路 18：9—14）？我是这块使圣言的种子结出果实的良田，还是那块什么也长不出来的石头田（玛 13：18—23）？这样的例子不胜枚举，但我们得记住，其中不少比喻都是参照以色列的历史以及耶稣来临后所带来的变化而设立的。这些比喻中往往出现犹太人和异教徒的人物形象，从而使我们知道该如何确认耶稣。

言行不一还是以身作则

凭什么耶稣的话是可信的？祂的听众已注意到祂说话时发出特有的权威。祂并不像经师那样讲解律法，祂对律法拥有至高的权力，可以照自己的意思进行讲解。然而在人类历史的流程中，不知有多少人用动听的话来宣传最美好的乌托邦，或给人许下幸福美满的明天。然而这些动听的话往往以破灭告终。诚如贝玑（Péguy）^①所说的那样，他们一开始就把狂热转化为政治，更为严重的是他们有时变为争权夺利、卑鄙无耻的人。而屡见不鲜的是，新潮运动的鼓吹者或倡导人，他们所做之事与所说的话并不一致，他们的言行真有天壤之别。一个人说话要人相信，就该以身作则。

① 贝玑：法国文学家（1873—1914）著有《圣女贞德爱心的奥秘》等诗篇。

我们在此的确看到耶稣与众不同。祂所宣讲的道理无不身体力行。祂教诲人的，自己一定做到，即使要祂作出牺牲，也在所不惜。耶稣在山中圣训中提出的纲领，无疑是乌托邦式的，但祂对每一条纲领都做到了。在与世人的幸福观截然相反的真福八端中，耶稣宣称：为天国的来临放弃世上暂时幸福的人是有福的；为了义德受苦和受迫害的人是有福的。每一端真福，我们都可以用福音经上耶稣的事迹来印证。祂是最贫穷的，因为祂连放枕头的地方也没有（玛 8：20）；祂是“良善心谦的”（玛 11：29）；祂不怕为自己死的朋友拉匝禄哭泣（若 11：35）；祂还为耶路撒冷城哭泣，因为祂多么愿意像母鸡聚集小鸡那样，把耶路撒冷的子女聚集在祂的庇护之下，可是祂遭到了他们的拒绝（玛 23：37）。祂极其慈悲，不责罚人，祂为正义和真理斗争；祂将被迫害至死。

在若望福音里，耶稣敢于对祂的仇敌说：“你们中谁能指证我有罪？”（若 8：46）。提出这样大胆的问题，很可能反过来伤了自己；除非疯子，谁也不敢说这样的大话。疯人若说出这样的话，一般而论是为了谴责人类有罪，而他自己是唯一的例外。但在耶稣身上就根本不是这么回事。因为这话出自一个受罪人欢迎，而且不定他们罪的人。耶稣不但宣告一个新世界：天国，而且见到了病人，就治好他们的病（玛 8：16—17），从而给世人留下了认识祂是谁的标记。

接近罪人

这方面的描述特别能显示耶稣对罪人的态度。在祂当时所处的历史条件下，接近罪人往往能引起人们的反感，使祂不得不进行更有力的回击，以证明自己是正确的。

法利塞人西满在心里嘀咕：“这人若是先知，必知道碰祂的是谁，是怎样的女人。她原是一个罪妇”（路 7：39）。“这人交接罪人，又同他们一起吃饭”（路 15：2），耶稣便回答他们说：“不是健康的人需要医生，而是患病的人；我不是来召义人，而是来召罪人悔改”（路 5：31—32）。“我切切实实告诉你们，税吏和娼妓都要比你们先进天国”（玛 21：31）。一个司铎如果今天仍用这样的话来回答，还是很有挑衅性的。

当时一个公开的罪人，就被视为不洁的人，人人都该避开他，犹太社会对待这样的罪人十分严厉，常把他丢弃在一边。但耶稣正好与之相反，祂走向罪人，让自己接近他们；为了罪人祂自由地处理律法问题。祂对待罪人的态度，正是显示祂“自命不凡”过度的地方，因为祂竟把赦罪作为天国来临的一个重要标记。祂经常与罪人们一起吃饭（玛 9：11；谷 2：16）；祂接受邀请，到罪人家里去住宿（路 19：5—17）；这就具体而生动地表明祂就像自己说过的那样，祂是以慈悲为怀的，因此，这就成了当时的人严厉攻击祂的一个理由。人们甚至还申斥祂同罪人们一起“吃吃喝喝”呢（路 15：2）^③。

耶稣接近罪人，绝不意味着祂与他们同流合污。那些最“出名”的罪人似乎特别受到祂的宠爱，只因为他们愿意悔改自新。所以耶稣要说：“谁获赦少的，爱得也少”（路 7：4）。至于那些愤愤不平的“义人们”虽非公开的罪人，但他们的内心很不洁净，而他们还不肯承认自己是罪人。耶稣说自己不是为健康的人，而是为患病的人而来，其目的只是要求世人承认自己不是患有这种病，便是患有那种病，这样人人就都可以领受赦罪之恩了。耶稣曾两次明确地提出了赦罪之恩：一次是在葛法翁治愈瘫子



时说的(玛9:2);一次是在法利塞人西满家中对罪妇说的(路7:48)^④。

肉身上的救恩

治病的奇迹只有在宣告天主之国的背景下才具有意义。耶稣所行的奇迹都是真实的救恩标记和告示,都是与耶稣所宣告的天主之国连结在一起的。在福音经中,圣史让耶稣亲口说出奇迹所具有的意义。授洗者若翰派人来问耶稣:“祢是不是要来的那一位,或者我们还要等待另一位?”耶稣顺便引用了祂曾在纳匝肋会堂所读过的先知依撒意亚书中邻近的一段经文来回答,而侧重在治病上面:

瞎子看见,瘸子行走,癞病人洁净,聋子听见,死人复活,穷人听到了福音,凡不因我而失足的是有福的!
(玛11:3—5)

所谓“要来的那一位”是一位神秘者,是要人等待的默西亚,是旧约集中等待的那一位。因此奇迹就是天主之国开始临近的标记。

要具体地说明天国的性质,我们就得十分重视福音经上病愈的标记。它首先说明,那预许的“彼岸”不能成为人类逃避现世艰难困苦的借口。并非因为天国要等到世界末日才实现,我们就该让世上的事物保持其原状。“乌托邦”式的天国,应迟早调动一切力量;而此时此地我们就该为减轻人类痛苦,使人活得更好而做一切工作。所以,尽管在救济人类肉身方面困难的漫长历史中,已做的工作与未做的工作相比还微不足道,但耶稣在这领域内已做了祂能做的一切。

再说,如果单讲赦罪之恩,容易使人会有这样的想法:即在天国的设计中,唯有灵魂的得救才是重要的。如

今有了肉身上的病愈之恩，则说明获得救恩的是我们整个人，不仅我们的灵魂，就是我们的肉身也将获得救恩。就像耶稣对瘫子所说的那样，病愈是赦罪的外在标记(玛 9：2—6)。现代的世界使我们毫无疑问地体会到，不是我们“都有”(avons)我们自己的身体，而是我们“都是”(Sommes)我们自己的身体，凡影响我们身体的，也影响我们自己。

耶稣治病的奇迹告诉我们，天主向世人宣告的王国已开始迈向一个新天地。病愈的标记本身是零星的、短暂的、会消失的，但都向往未来，表示希望的标记。通过治病的奇迹，我们可以探悉一些末日的情况。世人“最终将摆脱那腐朽的控制，而得分享天主儿女的光荣的自由”(罗 8：21)。

我们都知道疾病与死亡相连，我们不是常说：“长病以死告终”吗？病愈是对死亡的回应，当然它是十分短暂的。治愈就其方式而言，就是对死还会复活的许诺。关于肉身复活的确切意义，我们以后会谈到的^⑤。但此刻我们得记住它具体动人，富有爱意而涉及我们救恩的肉身方面的意义。

我们所说的这一切都是合乎逻辑的。耶稣以祂的肉身出现在我们面前，这是一个充满爱意的肉身。祂的有形可见的肉身 在行使祂的职务时，起到了极其重要的作用。祂说什么，做什么都得通过祂的肉身；祂通过祂的声音发言，并用祂的话来治愈疾病，解除了人的痛苦。耶稣也不怕接触病人的身体；祂曾握西满岳母的手(谷 1：31)，祂抚摸瘫病人的身体(谷 1：41)；祂摸了聋哑人的耳朵和舌头(谷 7：33)，祂让患血漏病的妇女触碰祂(路 8：44—46)。

在福音经中提到吃饭的地方很多。有一位很机灵的家庭妇女,对进门看见她一家人正在吃饭的本堂神父风趣地说:“在我家里就像在宗徒们那里一样,大家常在吃饭!”耶稣对那些饥饿的人不能无动于衷,祂很怜悯那些跟祂到没有食物的旷野里去的群众。这一次祂不让人请祂去吃饭,而是由祂来请人吃饭,于是祂便把饼和鱼分给他们吃,祂充分发挥了吃饭所含有的象征性意义。吃饭时,家人和朋友不仅可以共享食物,而且还可以互相交谈。吃饭是人间热情待人,彼此融洽的时刻;增饼的奇迹是与耶稣传道的关键时刻连结在一起的。祂的言语,祂的举止一开始就是圣事性的,祂把自己的身体分赐给我们的身体;耶稣的吃饭,最终是祂在晚餐厅内举行圣餐的预告。祂在举行圣体圣事时要人分享圣言和神粮。

总之,宣告天国的来临与耶稣的临在是不可分开的。耶稣由治愈病人的行为所显示的态度,使人看清了祂是谁,因为这些奇迹都是天主的工程;耶稣是以祂自己的权威完成的,但祂始终与父保持着关系。那被治愈的胎生瞎子说:“这人若不从天主来,必不能做什么”(若9:33)。奇迹为耶稣所奉行的使命作证,并有助于世人认清祂的本身。但这些奇迹的功能只有在福音经中的全部奇迹协调一致时才能显示出来。亦即当它们与耶稣复活的奇迹连结在一起时才有决定性的意义。

耶稣面临着受接纳和被拒绝的矛盾

耶稣开始传教讲道一帆风顺的情况只是暂时的,耶稣的言行在祂与民众代表之间,很快就出现了紧张的形势。那些代表人物,福音经上称他们为“经师和法利塞人”;圣史若望则称他们为“犹太人”。马尔谷福音首先证实了耶

稣与他们之间所形成的紧张关系。他在开头几章内就提到了这情况。耶稣即使在童年时生长过的家乡纳匝肋也遭遇了失败，从而使人体体会到没有一个人会在故乡被人认为是先知的。若望福音还记载，耶稣与犹太人之间曾进行过长期的争论。这样他在记载耶稣的事迹方面就相对地减少了，代之而起的，便是耶稣在或明或暗的斗争气氛中所作的讲话。此时乌云已经密布，暴风雨即将来临。至少在那称作“凯撒撒雅转折点”，伯多禄表示信仰的时候，耶稣已见到自己将遭遇到与以前先知们同样的命运，这就是说，祂将遭受惨死。祂在福音经中连续三次预告自己将受难(玛 16：21—23；谷 8：31—33；路 9：22)就说明祂对此已深信不疑。

然而，耶稣的传教讲道并非徒劳的，这就像撒种的比喻所表明的那样，种子落在良田里的不多，结果的也很少，但撒种是末日大收获的标记。在耶稣公开传教生活行将结束和受难开始来临之际，那些还信任祂的“群众”会有什么想法呢？耶稣于是亲自问门徒们：“人们说人子是谁？”他们说：“有人说是授洗的若翰；有人说是厄里亚；也有人说是耶肋米亚或先知中的一位”(玛 16：13—14)。从回答中看，他们都认为祂是一位先知，为此群众就称耶稣具有默西亚意义的“达味之子”。但他们对耶稣的身份仍不明确，门徒们的情况要好些，但尚未达到完美的地步。

耶稣在显示自身的真理中显示自己

耶稣的生活和说话的方式不仅显示出祂是一个真实的人(un vrai homme)，而且还是一个真正的人。(un homme vrai)，亦即一个最完善地完成人的使命的人。我们若进一步探索耶稣的为人，我们简直可以说耶稣就是做

人的真理，因為祂告訴我們每一個人：我們是什麼；我們該是什麼。

耶穌在世的生活無疑顯示了天主的奧秘，但祂只有先把人的奧秘顯示給人，才能把天主的奧秘顯示給人。福音經的故事首先要我們驗證的事，便是看看我們能否接受那些徹底顯示人性奧秘的證明。耶穌不能以直接而迳直的方式把天主的奧秘顯示給我們，那不是我們所能接受，而且也不是我們的事。因此耶穌經降生成人而確立為人的過程，為我們是切不可跳越的階段。祂成為人而出現在我們面前。而且正因為祂成為人，我們一開始就該接納祂，也正因為祂成為人，祂的言行舉止能深深地接觸我們，從而使我們能深深地理解我們自己。

這就是梵二會議文獻中一開始就以概括的形式所強調的：

誠然，除非在天主聖言降生成人的奧迹內，人的奧迹是無從解釋的。[……]基督在揭示聖父及其聖愛的奧迹時，亦替人類展示了人之為人和人的崇高使命^⑥。

接着梵二會議着重指出耶穌在世採取的方式，就是甘願在人類社會中與人過着同樣的正常生活。祂接受了人的條件：

降生成人的聖言曾甘願參加了人們的社會，參與了加納婚筵，並光臨了匝凱的家中，又同稅吏及罪人共同進餐。祂曾提到社會生活中最普通的情景，借用日常生活所有的語言及比喻，來揭示天父的聖愛和人類卓絕的使命。祂甘心恪守了祖國的法律，而祝聖了人類的社會關係[……]並曾立意度着其時代，其地區的工人生活^⑦。

耶穌向我们揭示的人性真理有何内容？我们可以用一个“为”字(pour)来概括(许尔曼-H. Schürmann)^①。耶穌为四海兄弟、众人而生，也为祂的天主、父而生；这两个方向结合在一起是密不可分的。祂的一生为世人，也为天父；这两个领域只是一个领域，在祂自己身上丝毫没有自私自利的痕迹。祂完全准备好，要为人类兄弟姐妹们的需求服务。在祂身上为世人服务与为天主服务之间毫无冲突。祈祷在祂的一生中占有重要的地位，但祂从不以祈祷为理由，拒绝急需的服务。这双重服务直接证示了法律中哪两条诫命最重要，而这正是耶穌坦率地告诉人的。有个法学士问祂：“师傅，法律上的诫命，哪一条最大？”耶穌当众回答他：

你当全心全意爱你的天主，这是最大的，也是第一条诫命；第二条与此相仿；你当爱你的近人如爱你自己。全部法律和先知都系于这两条诫命。

(玛 22 : 37—39)

耶穌这样说话无异告诉我们在祂身上有胜过人的地方。福音经上说，“这里有比约纳更大的！”“这里有比撒罗满更大的！”(玛 12 : 41—42)。这“更大”一词看来很寻常，可是出现在福音经中就不寻常了。要发现其中的涵义，就得加深研究。的确耶穌的生活完全达到了这爱人爱天主的境界，同时也是深深地符合人性的，从而使我们看到这是我们固有的使命；与此同时，这又是大于人性的，因为其中有天主性在。因此同一个行为在耶穌身上，既向我们揭示祂是人，又向我们揭示祂是天主派遣来的圣子^②。

耶穌在世时祂对罪人特有的言语和爱情以及祂治愈

① 许尔曼：当代德国神学家。

病人，对众人的仁慈都具有天主教性方面的和人性方面的意义。这双重意义足以解答我们内心深处对我们的生活和命运，对我们的现在和将来所产生的疑问^⑥。

现在我们已看到了耶稣存在的价值，但对此所作的结论还是暂时的，因为这尚未涉及耶稣受难的事迹，一旦涉及了受难，有关耶稣的身份问题将因此而显得更加严峻。祂在困境中将会怎样？当祂要迎接人们的攻击时，还能那样宣讲天国吗？祂会畏惧而躲避危险吗？祂会妥协而“溜之大吉”吗？总之，祂会背弃自己的使命吗？还是正好相反，祂仍坚持自己的方向，以坚定的步伐继续走祂的路？

有位神学士论证耶稣为“透明的”人(homme “Lim-pide”)，就让我们在此摘录一下他的话吧：

祂并不使自己成为透明的人，而祂本是一个透明的人；祂并不是舍弃一切的人，而祂本是一个一无所有的人；祂并不是以爱为最重要的人，在祂身上爱本来就是一切；在祂的愿望和行动之间，无人能观察到有一丝一毫的紧张和斗争；唯有这一个，在祂自己身上有祂存在的根源和冲力。

二、门徒们如何产生信德

然而耶稣并不满足于在加利利，随后在犹太走遍各村宣扬天国。耶稣在公开活动开始，就呼叫了十二个门徒跟从祂。这十二个门徒离开了自己的家庭和职业，陪同祂到处奔走。从此，他们就同祂生活在一起。四位福音圣史都提到祂很早就把他们组成一个“十二人”的小团体。虽然“十二”这个数字具有象征意义，使人想起以色列民族的十

二支派，但是历史学家一致认为成立这个小团体是耶稣自己的主意，而且自有祂自己的用意。这十二人将在长期的共同生活中接受耶稣的“熏陶”。

一切都从相遇开始

“一切都从相遇开始，这些人同纳匝肋人耶稣全身心地接触后，便同祂留在一起。通过同耶稣相遇，通过同耶稣生死相依，他们自己的一生领受了新的意义”（史勒拜克斯）^①。关于相遇的情况，对观福音写得都很简略，耶稣在湖边走，接连两次召唤了一对渔夫，而他们都当场跟随了祂（玛 4：18—22）。召唤收关税的玛窦情况也一样（玛 9：9）。不久又给我们提供了十二个人的名单（玛 10：1—4）。马尔谷圣史则特别说明耶稣“把自己所要的人叫来”，并选定了他们，要他们“同祂常在一起”（谷 3：13—14），很快祂就派他们去执行第一次任务，今天我们把这叫做“实习”，学习传教讲道。但我们对他们本人的情况，以及他们如何会入选的，一无所知。

若望福音对耶稣与门徒们的相遇描述得较深入。若翰的几个门徒听了师傅介绍耶稣的话，便主动问耶稣住在哪里。祂对他们说：

“来，看看吧！”他们就去了，见了祂的住处，当日就在那里住下，那时约在第十时辰。（若 1：39）

从这节经文的语调看来，是若望个人的回忆，只是没有透露相见后的秘密。这次相遇对他们已具有决定性的意义，因为紧接着他们就把相遇的情况讲给人听。这两个门徒（若望和安德肋）那时敢于对自己的兄弟和朋友说，他们已找到了默西亚（若 1：41）。因此使我们想到在若望与耶稣的初次相遇中必定有着十分重要的内容。

跟从耶稣为师

从此十二门徒跟从耶稣四处奔波。这小团体应有自己的组织,因为我们知道茹达斯是管钱的。门徒们听到耶稣在广大群众前的讲道,并亲眼见到耶稣令人费解的行动。在这上面门徒们与群众接受了同样的基本教育。他们先同耶稣这个人相遇,然后再跟从耶稣这个人。但耶稣要求他们在祂身上承认祂胜过人。

然而同耶稣生活在一起,就能更亲切、更深入地了解耶稣。这样他们就可以逐渐深入了解耶稣各阶段的情况。当群众离开以后,他们就向耶稣提问题,并听到耶稣对比喻的解释(谷4:33)。西满(伯多禄)和安德肋的家,似乎曾作为耶稣的住处,成为散发到各处传教的中心(谷1:29),还有他们很长时间在一起步行。在度共同生活的环境里,他们就可以接受完备的教育。而且在这样的教育中,更能显示耶稣个人的特色。十二门徒还是那四个奇迹^①的唯一证人(谷4:35至5:43)。因此“耶稣以整个心身陶育祂的门徒们,使他们逐渐了解祂本身,祂的工程,祂的使命”(德洛姆——J. Delorme)^②。

所以耶稣并不在某一天把门徒们召集在一起,对他们说:“我现在向你们揭示一个极大的秘密:我是天主子。”这不是耶稣的教育法,耶稣从来不说空话。假如祂真的那样做了,人们会接受祂那样揭示出来的秘密吗?祂宁可让他们在共同生活中“揣摩”祂真实的身份。这并非要人猜谜,

^① 这四个奇迹指:平息风浪,治好革拉撒的附魔人,治好患血漏病的妇女,复活雅依洛的女儿。

^② 当代圣经学家,著有《解读马尔谷福音》。

而是要人在同祂本身亲密交往中，找出祂是谁这一答案^⑨。

我们可以说，“耶穌身边并无随身侍卫”，因此门徒们可以观察到耶穌较隐秘的方方面面。祂需要睡觉(玛 8：24)，祂有疲乏的时候(若 4：6—7)，祂又饥又渴(玛 4：2；若 4：7, 19：28)；祂又吃又喝(玛 11：19)。不仅如此，祂表现出富有人情味的感情。祂兴高采烈(路 10：21)，祂忧郁悲伤(玛 26：37—38)。祂会因忧伤或友情哭泣(路 19：41；若 11：34)，祂大动怜悯之心(路 7：13)，祂大为恼怒(玛 21：12—17)，祂深表喜爱(谷 10：21)，祂爱小孩，把小孩作为榜样(谷 10：13—14)。若望告诉我们在门徒中有一个“耶穌所爱的”(若 13：23)。为了躲避群众，祂便同门徒们一起退到海边(谷 3：7)。祂叫门徒们去休息一会(谷 6：31)。

然而，福音经对耶穌作这样的描述，并不缩小耶穌的形象，因为这些都为人性条件所限。这样的描述，反而把耶穌与我们拉近了。耶穌的私生活(我们若能这样说)，绝对没有给耶穌的公开生活带来什么阴影。祂本身的奥秘依然存在。门徒们是祂长时间独自祈祷的见证人(若 1：35—37)。

至于门徒们的形象，福音经圣史们并没有为他们涂脂抹粉，特别是马尔谷。门徒们往往不领会所发生的事有什么意义(谷 8：17—21)。他们心中始终有着十分本性化的奢望，其中两个想在天国中坐在耶穌的左右两边(谷 10：35—45)。他们互相询问谁是他们中最大的(谷 9：36)。耶穌受难时，他们害怕得失望了。茹达斯出卖了自己的师傅(谷 14：10—11)，而伯多禄否认了耶穌(谷 14：66—72)。他们好像置身在耶穌本人及其工程和使命之外。

然而，当其他人听耶穌的话觉得生硬而离开祂时(若

6:60),他们还是跟从祂。他们内心的感受虽是强烈的,但并不明确,因为尚未经过各种运动的考验。他们在信德的道路上前进,但他们一路上还有许多没有信德的表现。他们在心中不断提出有关耶稣的身份问题:祂到底是谁?

在凯撒勒雅的宣传之前

这个问题反复出现在门徒们的心中,他们要回答这个问题,就得受他们自身在旧约方面的文化和宗教知识的支配。他们要道破耶稣的身份,少不了要用语言来表达,而他们所用的表达方法无不来自犹太教的信仰。

当初能说明耶稣身份的,看来就是最古老的先知概念(史勒拜克斯)。按以色列人民心中先知所起的作用而言,耶稣是先知级的人物,但祂与历史上先后出现的一系列先知不一样,在祂身上就有比先知更大的特征。祂是先知中最后一个,这不仅是指先知世系而言,而说祂是一个具有决定性意义的先知,在这样的先知后,再不可能有其他先知了。祂是独一无二的先知,祂以不可超越的方式宣告天主的计划,并完成天主的计划。随着祂的来临,“末日”也来临了。耶稣的来临,使人意识到那遥遥无期的末日已经临近。祂自己似乎也有这种意识。当然,这在编年史的层面上是错误的。但是基督徒们很快就领会到,耶稣的来临即使不就带来末日,也开启了“最终的时代”(Les temps de la fin)。

在斐理伯的凯撒勒雅境内的宣传

我们在上面已描述过耶稣曾向门徒们提出:“人们说人子是谁?”那个情景,但这个问题对门徒们而言就吃重多了。由于他们与耶稣生活在一起,他们都有切身的体会:

他们回答起来就应当更加坚定。于是耶稣便问他们：“你们说我是谁？”（玛 16：15）。这问句，我们可以把它演绎成：“至于你们，你们是生活在我身边的人，你们在与群众一起时，以及在私下时，都听到了我的讲话，你们见到我讲话时那么‘自命不凡’，那么你们对我究竟是怎么想的？在天主面前，我是谁？”

伯多禄从他们中挺身而出，显然代表十二门徒发言。他回答说：“祢是基督”（谷 8：29；路 9：20）。玛窦圣史对这话作了补充：“祢是永生天主之子”（玛 16：16）。第一句话该是当场说出来的；第二句话很像是初期基督徒团体的宣认，他们在耶稣复活奥迹的照耀下确认耶稣是真天主。

伯多禄在这回答中表示了真实的信仰，虽然还不够透彻，但他是经过深思熟虑说出来的。伯多禄的回答，因耶稣证实它发自信德，如同来自天主的启示一样，便更有其真实性^①。伯多禄是在领受了来自天主父的恩宠后，才对耶稣的身份作出这样的说明的。

那么基督一词说明了什么？这词译成希伯来语为 Massiah，中译默西亚^①，即救世主。这是旧约中先知们不断描述的一个神秘人物，按字面讲，默西亚是领受上主傅油者，犹太文的默西亚（Massiah）译成希腊文便是基督（Christos）。在旧约中上主傅油的对象是国王和司祭，先知却不在其内。但是耶稣这位先知，由于领受了圣神的恩宠，好比心灵上也领受了傅油礼，因此也被视为领受上主的傅油者。默西亚一词也指那要来的那一位，祂应当在世末大显光荣，并在世上实现天国。这一位就是犹太人一直在企盼的。我们知道这一位默西亚已被援引到耶稣身上，

① 新教译为“弥赛亚”。

以此道破了耶穌的身份。今后基督一词不仅总结了耶穌所有的称号,而且成了耶穌第二个名字。基督一词含义丰富,包括了一切能加在耶穌头上的名衔,而且也包含“天主之子”的全部涵义^④。

当伯多禄宣认耶穌为基督时,基督一词的涵义还达不到这样的深度,他的信德宣认还“掩闭着”有待开发。耶穌以后的生活及其结束,即祂的圣死和复活,将使门徒们具备完美的信德,并敢于宣扬自己的信仰。

默西亚的问题确实是在承认耶穌为先知的基础上提出来的。群众中的某些反应就是参照默西亚的形象而来的。看来耶穌并不喜欢让这默西亚的名词传布开来。这确实属于“默西亚的秘密”,这秘密在马尔谷福音经中特别受到重视。耶穌不时地禁止门徒们把从祂身上所知的情况传扬出去。无疑祂怕人们把默西亚这名称作现世的解释,因为犹太人在企盼默西亚时,确实希望祂来重建独立而光荣的以色列王国。耶穌与这样的观点毫无共同之处。当祂见到群众要称祂为王时,祂就独自退到山里去了(若 6:15)。后来祂不得不加以说明“祂的王国不是这世界的”(若 18:36)。

在凯撒勒雅,祂接受了默西亚的称号,但祂立即嘱咐门徒们不要张扬(谷 8:30)。祂很快就把门徒们的心思转向祂即将来临的受难上去。伯多禄因幻想破灭,大为不满。以后耶穌将更加明显地在犹太人的法庭上接受默西亚的称号(14:62);在比拉多面前接受国王的称号(谷 15:1~15)。但这是祂在受审和将被判死刑的情况下接受的。在此情况下默西亚主义的意义已经清楚。十字架罪牌上的“犹太人的君王”(谷 15:25),恢复了国王和默西亚的称号,但是这一次却成了被控的罪名,以及被钉死的

主要理由。

所以，门徒们在信德的成长上已远远超过了当时的群众，只是门徒们的信德还是不完美的，尤其是很脆弱的。为此耶稣多次对他们谈到了将要来到的受难。看来门徒们很难接受这受难的前景。当他们面临这最大的考验时，将会怎样呢？

三、结论：历史和信仰的交接点

在这一章中，我们首先验证了耶稣存在的历史基础，随后采集了福音经中的字句，深入探讨了个人与耶稣之间的相遇。现在我们在结束这两方面的论述时，可以提出这样一个论点：历史的方法和信仰的方法，两者之间应是同心协力，目标一致的。因为历史和信仰并不像铁路上的双轨，始终不交接的。在整个的信德行为中，两者始终是互相关联的，没有一个人可以丧失了理性去相信，也没有一个人可以逃避理性的论证，而发出信德来。否则信仰就不是人性真实可靠的行为了。

有信仰的人需要历史作为自己信仰的基础，因为他不可能把信仰建立在谬误或谎言上面。再说他要保证自己的信仰是一个合理的行为，就会时常去回顾历史。信仰得有一个先于信仰的内容，因为信仰是在复述记录在世界历史时光中某一历史事件时，才表示出来的。

然而，这并不是说历史带来了信仰的证据。历史本身并不产生信仰，纯理性的推理也不能使人认识到耶稣的天主性。在历史和信仰之间有一根任人自由跨越的门槛，而唯独有信仰的人才能跨越过去。此时此刻，他不再是追问各种事理的研究者，而是一个有信仰的人。他以他个人的

综合力,把所获得的客观资料汇集在一起,作为天主教在我们历史中,显示其临在及其天主性的新标记。反过来这时他倒成了一个讲述那一个历史的人,开始信任那一个,并在祂身上发现祂能拯救他,使他的生命获得最终的意义。祂从中体验到这样的事实,绝对超越的天主,把自己揭示给人;祂把自己显示出来,并把自己赐给人。

这样是否在说,历史毫无用处而从来不是什么证据?不。历史提供了不可或缺的标记。再说,信徒在回顾历史时,会发现更多的标记,只是这些标记在他未有信仰时,的确还没有那样大的说服力。如果说,信仰叫他求助于历史,历史反过来也叫他求助于信仰。

历史和信仰就这样被卷进“交易”之中,而不断地互相交流。因此,我们即使不得不承认两者在本质上是互不关联的,但是还得承认两者不断地互相往来还是主要的。这对辨认奇迹而言,同样也是正确的。奇迹除具有自身的特征外,它属于标记的范畴。帕斯卡尔说:“奇迹辨认出教义,教义辨认出奇迹。”^⑩布伊亚德对这话进行了解释:“这不是什么循环论。奇迹和教义的互相辨认,持的不是同一个观点。教义使奇迹获得意义;奇迹则勾划出并象征性地说出了教义的内容。”^⑪一方面,一个人有了信仰才能辨认出奇迹来,信仰对奇迹经常是一个先决条件;另一方面,奇迹又巩固信仰,加深信仰。奇迹从来不是强迫人接受的,奇迹诉诸人的自由意志。

在历史和信仰中,循环论是必要的,因为历史邀请人去信仰,而信仰不断地求助于历史。这便是循环论,而我们就处在这样的循环论中,这是无法逃避的,就像我们离不开自己的影子一样。

总之,耶稣是一个整体,信仰耶稣的人,也是一个独一

无二的人。后者无法在历史上和信仰上把自己分成两个人。因此，今日阅读福音经的人，就得看他本人的态度如何，明白事理的人就该意识到“他绝不能只是属于科学方面的人，在完成自身的生存时，[……]绝不能仅仅依据精确的科学法则来解决自己的生存问题”（卡尔·拉内）。

第十一章 附注

①救恩一词常出现在新约中，表示人必须从今生起，用各种方法获得永生。圣经中的病愈，特别是复活，以及奴隶得解放都是救恩的象征。在基督宗教的信仰中有双重内容：即从罪恶中得到解放，并获得超性生命，成为天主儿女，得以享见天主。

②采用比喻的确是一种很好的教育法。设比喻主要是讲故事。我们自小都喜欢听故事；在上课或听道时，故事或新闻立刻会引起小孩和大人的注意。这便是拉封丹的寓言教育法。在小故事中，动物都会说话，但使它们与人保持一定的距离，使人可以从中得到小小的道德教训，使人对世态风尚或行为规则加以深思反省。寓言还能引发人们的好奇心，它描述的事物都含有深意，要发现其中的含意，就得思索。

③路加福音经中“荡子”的比喻（15：11—32），就是为了回应这样的指控而设的。荡子回头悔改，回到父亲家里，父亲便宰牛设宴。比喻中的父亲显然代表天主父。耶稣就用这比喻对指控祂的人说：我跟罪人们一起吃饭，也就是天主做的事。我在你们中所持的态度，就是天主对罪人的态度。

④最后，我们以耶稣对待犯奸淫妇女的态度为例（若

8:1-11)。那些把这妇女带来的人有意设陷阱让耶稣往下跳。耶稣无论怎么说都是错的。祂若说,不要用石头砸死她,那么祂就不忠于梅瑟的法律了;祂若说用石头砸死她,这就怂恿人在大庭广众下杀人,罗马人就会来干预。耶稣将如何脱身呢? 耶稣的回答却超越了上述两难的窘困。祂说:只有无罪的人才有权首先向她扔石头。经上叙述耶稣那时在地上低头划写,当然为了不去看他们彼此之间的反应。那些指控祂的人,面对耶稣这样的指令,从年纪大的开始,也就是从最有代表性的、犯罪最多的人开始,一个接一个退出去了。于是耶稣对那妇女说:“我也不定你的罪。”而这正好声明祂自己是无罪的;祂不定妇女的罪,也就是天主不定她的罪。所以祂只对她说:“从今以后,不要再犯罪了。”

耶稣一下子就把形势翻了过来,指控祂的人都被驳回,只得回想自己的罪过,因为耶稣要求他们先看清自己的真相;那妇女得到了赦免,总结了自己痛苦的经验,耶稣要求她重新开始生活。这一来,圣父的代言人圣子不仅揭发了众人所犯的罪,而且更显示了天主的慈悲宽恕。耶稣如此美妙的态度,既揭露了世人的真相,又实现了爱德,怎能不令人惊叹?

⑤关于耶稣复活,见本书第十四章。

⑥梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》22。

⑦同上,32。

⑧这样的事是可能的。因为人是按天主的肖像和模样受造的,这话可能使人费解,但其意义在耶稣身上显示出来了。在祂独特的存在体中,同时有人性的存在和天主性的存在。耶稣的人性使我们看到了天主神奇的人性。

⑨耶稣正如在这名义下,祂的见证对我们才成为可信

的。诚如德国新教路德派神学家保尔·田立克(Paul Tillich, 1886—1965)^⑩所说：

包含在启示性事件中的回答，只有与我们的存在完全相关的情况下，才具有意义。[……]人们唯有由经验认识到现世的打击，并因意识自身的有限产生了焦虑，和感到不存在的威胁之后，才能领会天主这概念有何意义。人们也唯有体会到自身历史性的存在，其意义模糊不清而令人悲伤，并全面地提出人生有何意义时，才能明白天主之国的象征性意义。启示回答了已经提出的问题，还将回答一直要提下去的问题，因为这些问题就是“我们自己”。(《系统神学》，1970，巴黎，Planète 版，卷一，127 页)

⑩史勒拜克斯的“纳匝肋人耶稣：一位生者的历史”(Jésus de Nazareth. Le récit d'un vivant)，见《光明与生命》(Lumière et Vie)134(1977)，14 页。

⑪德洛姆的《解读马尔谷福音》(Lecture de L'Évangile selon Saint Marc)，见《福音手册》(Cahier Évangile)，1972，32 页。

⑫在这一点上，我们应该承认，若望是在重温耶稣的教导后编撰的，因为耶稣常用第一人称讲话：“我就是……”。这就充分说明耶稣本身奥秘的话都是耶稣亲口说的。我在此援引了对观福音的经文，因为这比较接近历史。

⑬见本书第七章三之 1“启示的‘进行’”。

⑭见本书第十六章一之“天主子”。

⑮帕斯卡尔的《思想录》822 号(Lafuma)。

⑯布伊亚德的《基督宗教的奇迹观》，29 页。

⑩ 或译蒂利希，见《神学辞典》人名一览表。

第十二章

耶稣的受难和十字架

我们的生与死的意思是完全统一的。死的方式标志并鉴定生的意义。由于耶稣并没有越出这一条最高的人生经验,所以祂的一生,祂的言行,其最终的意义,一时还不能确定下来。我们曾见祂那样异乎寻常地“自命不凡”;祂以其独有的与天主的亲密关系介绍自己;祂同天主生活在一起,并称天主为自己的父。祂究竟是谁?

在人类历史中,一个人如此自命不凡,常会引起人们的猜疑,很快就会使人不相信他。只有疯子或充满幻想的人,才会宣称自己就是拿破仑,甚或天主。耶稣也免不了受人这样猜疑,被人这样理解。有一次是祂的亲族前来找祂,阻止祂讲道,因为他们视“祂疯了”(谷3:21)。这样的指控在若望福音中也有记载:“祂附魔了,祂疯了,你们为什么听祂?”连祂的亲族也不相信祂。最终,我们可以追问,天主自己对耶稣有什么看法?天主要站在祂一边,认可祂的自命不凡吗?还是正好相反,让祂“垮台”?

这便是围绕着耶稣的死亡打赌。不管我们对这在耶稣身上当时起过作用,现在仍在起作用的独有的“诱惑”敏感与否,我们应当沿着祂走过的路走下去再说。耶稣在祂死亡时,将给我们什么见证呢?这就得去查看一下福音经而且还得反复去阅读。

研究耶稣的死亡,我们首先应当从历史开始,而且也该追问耶稣的死亡究竟有什么意义,到时候我们将随着

安插在途中的路标前进，走完那令人惊奇的路程，因为那耻辱的、不可告人的十字架将变成光荣的十字架和救恩的源泉。

一、面对历史考查的耶稣受难

1. 十字架刑具

古老的十字架刑罚，无疑起源于波斯，这对那些上等人士而言，十字架首先作为政治和军事上的刑罚，是专门用在“野蛮人”身上的。希腊人和罗马人先后采用了它。到了罗马帝国，一般而论，罪犯受十字架苦刑之前，要先挨一顿鞭子，然后自背十字架的横木，走到刑场。在犹太人世界里，也有用这十字架刑的。

十字架的式样有好几种：它可能只是一根木桩，或像一个大写的字母 T；那横木是钉在直木上，或由两齿叉固定在上面的；也有采用拉丁式的十字形，把横木深深嵌在直木上。十字架上面还有一块写明罪状的牌子。罪犯可能完全赤身裸体，头朝上或朝下，有时双臂伸展被钉在横木上。

当时十字架只用于社会低层阶级和奴隶，罗马人除非已被剥夺公民权，是不受此刑的。造反作乱的外国人，重犯和强盗均受此刑。耶稣时代，犹太发生各种骚乱时，就有罗马士兵滥用此刑对付犹太人的情况。

十字架刑罚本身是残酷的，叫人慢慢地死去，可以肆意配合种种可耻的虐待（吉尔松）^①，这是极不光彩，也是很

① 吉尔松或译塞尔苏（Celse—Celsus）公元一世纪时人，曾编纂《罗马百科全书》。

“猥亵”的。死在十字加上的人是不得安葬的，只有让野兽或猛禽来吞噬或啄食。十字架是“耻辱的标记”、“可耻的木桩”、“穷凶极恶的木头”（塞内加）^①，“最残酷、最丑恶的刑罚”（西塞罗）^②。奥力振说：“死在十字架上是最大的耻辱。”这十字架酷刑具有极大的威慑力，几乎就是把人宰杀当牺牲，使人的死亡达到惨无人道的地步，使人死时丢尽一切做人的尊严。一般而论十字架上的人都是在难以忍受的惨叫声中挣扎而死的。

在犹太人的文化传统里，“凡被悬者，是天生所咒骂的”（申 21：23）。保禄宗徒曾重提此话，他说基督“为我们成为可诅咒者”。因为他曾这样写道：“凡被悬在木架上的是可诅咒的”（迦 3：13）。即使柏拉图（Platon）他在想起苏格拉底（Socrate）时，不由感到他为正义而受苦是伟大的^③，在希腊的神话里，除少数例外，都没有在十字架上受刑的话题。

以上几点说明，而且也足以使人懂得，为何宣告一位钉死在十字架上者是救世主，这在当时是一种挑衅。保禄宗徒说，在外邦人和犹太人眼里，这是“愚蠢”和“绊脚石”；他说这话并不算夸张，这是有许多见证可以证实的。儒思定^③（Justin）写道：

外邦人说，我们的荒唐就在于把一个钉在十字架

① 塞内加（Sénèque—Senecn，公元前 4 年至公元 65 年），古罗马哲学家、政治家、剧作家。

② 西塞罗（Cicéron—Cicero，公元前 106—43 年），古罗马政治家、演说家和哲学家。

③ 儒思定或译犹思定（公元 100—165 年）哲学家兼殉道圣人。著有《护教书》和《与犹太人特肋弗对话录》。

上的人，放在仅次于创造世界、永恒不变的天主的位置上^②。

犹太人也有这样的反应：“你们竟把希望寄托在一个被钉在十字架上的人身上。”在罗马帕拉蒂诺山冈上，人们发现有一幅讽刺画：一个举起双臂的人正在被钉在十字架上的驴头人身像前顶礼膜拜；上面写道：“阿莱萨曼奴斯(Alexamène)膜拜他的神。”这样的讽刺代表了外邦人的反应。被钉在十字架上的耶稣长时期成为传播基督宗教的主要障碍。

2. 被钉在十字架上的耶穌所受的苦难

关于耶穌所受的苦难，我们有很详细的报导。祂被钉在十字架上死，有许多教外的历史资料可以佐证(塔西都，犹太史家若瑟)。谈到基督宗教自身方面的资料，我们就有四部纪事史，斜事虽各有不同，但都按同一总纲编撰的，其内容也是基本一致的。人们可以这样说：“福音经就是加上长篇引言的耶穌受难史”(凯内尔)，而若望福音的叙事程序更接近事实。耶穌受难史的文笔谨慎而平稳，也是真实可靠的标志。当然，有些细节还是可以进一步探讨的。但是人们普遍认为，即使最悲观的人，从历史观点看，耶穌的受难史是耶穌存在的最明显的证据。

执行十字架死刑的一些惯例也证明耶穌受难史的描述是真实的。如十字架上的罪状牌。耶穌的衣服被分，喝苦胆酸醋，打断罪犯的腿骨，几个罪犯同时受刑等(莱昂-迪富尔，X. Léon-Dufour)^①。其中有些细节无疑由于想起了圣咏或先知书上的话才提到的，但我们不可以就此说

① 当代圣经学家。

这些都是根据旧约经文“捏造”的。

从耶稣的被捕到祂的死亡进行得如此快速，至今令我们感到惊奇，但按当时人们的心态，这是很逼真的。当时各派人士联合起来，急于想把此事早点办完，因为逾越节快临近了。

但在耶稣的受难史中也存在好几个疑点。第一个疑点是，在执行十字架死刑前，为何一切事情都是在夜间进行的。耶稣在犹太公议会前受审是在夜里（玛 26：7～16；谷 14：53～64），还是已经“天亮了”（路 22：66～71）？这样的庭审是正常的和合理的吗？因为在夜里或在拂晓就进行庭审是不怎么合乎常规的。再说，只有若望记载，耶稣先到盖法的岳父那里受审，然后再到他女婿盖法那里，而路加单独提到了比拉多想推卸自己的责任，把耶稣解送到黑落德那里。如果说，犹太公议会（宗教裁判法）无权把耶稣处死，在罗马人审讯前，犹太人的审讯还有什么意义呢？它有预审的价值吗？所以今天人们认为，犹太人的审讯，并无法律上的意义，只算是对耶稣“非正式”的庭审。

另一个疑点是：十字架上的罪状牌该怎样写才是正确的？历史告诉我们，围绕着基本的罪状，可以有多种写法，耶稣是因“犹太人的国王”这一罪状而被判死刑的。

犹太人和罗马人应负的责任

当代人最关心的是犹太人和罗马人处死耶稣后，相互之间应负的责任问题。传统的基督宗教首先把责任放在犹太人身上，甚至对他们作了过于严重的谴责，竟把犹太民族称作“杀害天主的民族”。人们不仅把责任归到耶稣时代的全体犹太人身上，而且还归到所有时代的犹太

人身上，这样犹太人就处在被流放的境地，这样的指摘以后还成为迫害他们的理由。这种成见是不可容忍的。十字架是天人之间、人与人之间和解的象征，它怎么能成为新的责罚人的理由呢？幸亏梵二会议有勇气正确处理了这一问题^①。

今天的情况正好相反，历史学家强调耶稣的死是罗马人的责任，从而减轻了犹太人的责任。他们在这方面提出了不少论据。当时犹太当局根本没有处死人的权力，是罗马人经审讯，判决耶稣受死刑的。再说，把人钉死在十字架上，是罗马人采用的方式；犹太人采用的方式则是用石头把人砸死^②。况且执行死刑的也都是罗马士兵。有些历史学家也责备福音经所作的见证，以致后来的基督徒作品设法为比拉多开脱罪责，把他描写成一个在群众压力下懦弱怕事的人。可是犹太史家若瑟尤其是菲隆(Philon)^③都说比拉多是一个残酷的血腥镇压者。

以上的话，说得一点儿也不错，但是我们应记住福音经是在初期基督徒团体已与犹太会堂分离后的氛围下编撰的。况且以上的话并不足以解释耶稣为什么要在罗马人的法庭上受审。前往捕捉耶稣的人，虽是由罗马兵丁所组成，但他们是由茹达斯和大司祭的仆人们带去的。犹太人古老的传说也承认民众的首领在控告耶稣这件事上，确实是有责任的(凯内尔)在这两大权力之间，为处死耶稣，似乎预先已达成了协议。另外在整个犹太人社团中，不一定是反对耶稣的，所以笼统地指控当时的犹太人，也是不公道的。当时撒杜塞党人^④在大司祭和公会议中人多势众，已形成

① 菲隆或译斐洛(约公元前13年至公元54年)，犹太籍希腊哲学家。

了政治和宗教上的当权派，是他们促成了耶穌的死。但我们这样说丝毫没有给应当秉公执法的比拉多和罗马人开脱罪责的意思。在目前的研究工作中，除了说犹太人和罗马人都有责任，而且在互不信任的情况下有了某种勾结之外，很难有其它结论。再说，代表当时两种不同的宗教势力的外邦人和犹太人共同负担处死耶穌的责任是颇具象征性意义的；而同样具有象征性意义的是，我们可以从门徒们的睡觉和逃离中，看到基督徒如何没有起到应起的作用，他们竟然一点也没有前去帮助他们的主子。

加尔瓦路山遗址

考古学家巴加蒂(B. Bagatti)的最新发现(1960—1980)，证实了有关耶穌被钉死在十字架上的历史资料。我们现在已经可以上溯到圣墓大殿所在位置公元前七世纪的情况。那里原是一座小山，在古犹太王朝曾是一个采石场，后来这小山被开挖得成了一个高十一公尺周边各长数公尺的小石丘。当然由于失去开采经营的价值，就被遗弃在一旁。这采石场一旦被遗弃后，人们就在那垂直的石壁上挖了不少墓穴。后来黑落德又在石丘四周筑起围墙。这留在当年城外的石丘，便成了公开的刑场。“哥耳哥达”或“骷髅地”的名称，可能来自那石丘的外形，因为那凹凸不平的表面，开凿的壁孔，远望就像一个骷髅。安葬耶穌的坟墓就挖在离石丘十五公尺处。

3. 耶穌赋予死亡什么意义？

耶穌如何体验到自己的死亡临近了？这意味着什么？追溯耶穌的历史若有困难，我们不就掌握不了耶穌心中的情况了吗？根据福音经，我们能在祂的心路历程中探索到

什么深度呢？

耶稣上耶路撒冷去接受苦难

耶稣已见祂的惨死临近了。祂的讲道很快就引起人们的仇恨和批判。祂在加黎利传教，有一时期较为太平，因为有不少人跟随祂。后来见祂离开那里，渐渐向北推进跨越巴勒斯坦边境，直至提洛和漆冬(玛 12：21)，好像祂有意要与人保持距离似的。福音经中，在斐理伯的凯撒勒雅发生的那一幕(玛 16：13)，也是在北部发生的。这就标志着一个转折点，祂将最后一次上耶路撒冷去。伯多禄宣认祂是基督天主子后，福音经就记述耶稣三次亲口预言祂将受难(玛 16：21, 17：22, 20：11~19)。即使预言受难是在逾越节的语境中发出的，而且每次预言时都以祂的复活结束，但祂一而再，再而三地预告，使人从祂特有的语气中感到祂已下决心赴难了。祂同时也提到了祂该饮的爵杯(玛 20：22)，以及祂该受的洗(谷 10：38)。祂还要人别怕只能杀害肉身的人(路 12：4)。

耶稣知道自己的命运将同旧约中受迫害的先知们的命运一样。因为人们听了先知们的话感到不舒服。耶稣受难的命运已经那么明显，根本不再需要先知们的那种预见性。悲剧的一切因素已经具备；乌云密布，暴风雨将至，这真是耶稣的生死关头；祂的言行将接受生存与肉身之间冲突的考验。祂将怎么办？

放在祂面前有两条路：是坚持前进的方向，还是小心一些表示让步？祂可以放弃传教讲道，让人忘记祂，或承认自己的失败躲藏起来，在遥远的角落里，了此一生。总之，为保全生命，就得丢弃使命。但祂决不会如此，阴暗的日子压上来，祂也改变不了自己的行径；任何威胁不能使

祂偏离自己的使命。祂始终忠于那句话，那句逾越节的经文：“耶穌走向祂的苦难”。这不是一句空话，它必将成为事实。祂该做什么就做什么，既不是为了招惹人逮捕祂，也不是为了逃避人逮捕祂。从祂的态度中，我们看到了祂赋予死亡的意义：祂为天父而生，为普天下兄弟姐妹而生，这为天父、世人而生（许尔曼）是祂的生命律，也是祂的死亡律，祂为天父、世人而生，也将为天父、世人而死。

建立圣体圣事

耶穌赋给死亡的意义，我们知道就是通过最后晚餐，建立圣体圣事所给予的意义。这一段受难前的插曲，其历史真实性是众所确认的。古代的教会决不可能创立这样具有决定性意义的晚餐。要确切领会最后晚餐所说的话，倒是比较困难的，因为教会最初的礼仪已使福音经上和保禄书信中涉及建立圣体圣事的话广为流传。不管这些话的确切意义如何，但其意义一定是与献饼献酒的意义相符的。通过这不寻常的举动，[……]耶穌使这爵杯具有奉献祂自己给属于祂的人的重要意义。这奉献的重要意义已由祂在建立圣体圣事时所说的话，作了明确的说明。擘饼分饼就是把祂的身体交付出来，传递而饮那爵杯，便是倾流圣血而订立的新的盟约（路 22：19～20）^①。所以耶穌已把即将来临的流血死亡与饼酒连结在一起，这要擘开来，并由全体共享的饼，表明祂的身体将受刑而断裂；而身体在耶穌当时的文化背景下，不仅指血肉之躯，还指祂整个的具体的人。至于那爵杯中倾注的酒，则表明祂流的圣血。

我们不要对“血”这个字产生误会，因为当时的犹太人一提起血，就会想起耶路撒冷圣殿里献祭中牛羊的血。虽

然这里用字相同,但耶稣倾流的圣血与牛羊的祭献并不连贯;仅具象征意义而已。耶稣的血表示祂献出自己的生命,接受流血的死亡。其关键在于旧约已彻底换成了新约。所以用的虽都是一个通用的血字,但应注重的是其中所起的变化,再说这里的血与肉表明一个整体,说明行奉献的耶稣,祂是一个整体。

所以最后晚餐的意义,说出了耶稣要赋给祂的死亡以意义,而祂的死亡就是自我奉献。这也就是战胜死亡的爱的奉献,与人共融的奉献。耶稣将以此向祂的父表示感谢,并把自己的一切赐给属于祂的人^⑧。

二、由绊脚石到信仰：关于耶稣死亡的解释

在到处树立着十字架作为基督宗教标志的今天,我们很难理解,为什么与宗徒们同时代的人,接受一个被钉在十字架上的人是救世主会那么困难。十字架当时是一个人人见了都会掉头就走的刑具。宗徒们完全知道这个难处,保禄就在他的书信中这样表示说:“我们所宣扬的却是被钉在十字架上的基督,这为犹太人确是绊脚石,为外邦人是愚蠢”(格前 1:23)。

那么怎么跨越这个重大的障碍呢?不少“策略”,我们若能这样说,都用过了。十字架在《新约》中是加倍谈论的目标;而在《四福音》中谈的就是十字架的事迹。十字架在连续不断的观察透视下,逐渐形成了一种概念,作为深入领会某种信息的象征,在上述这种情况下,门徒们的目标,便是把十字架从受人攻击,被人鄙视的境地,转变到令人歌颂,感到光荣的境地^⑨。这一转变便是信仰的历程。

1. 耶稣的受难史

福音经中的耶稣受难史纲要是围绕着祂的三件事而陈述的。这三件事便是耶稣被捕受审和被钉在十字架上。受难的第一阶段，耶稣先在伯大尼席上接受玛利亚的香液敷足，接着举行最后晚餐，晚餐后赴山园祈祷，在这阶段，耶稣预告将要来临的事，并指明此事的意义，同时也表明祂在这件事上完全是由祂自己作主的。若说祂必须死在十字架上，实因人类罪恶滔天，难逃公义的指摘，祂不得不以此来完成自己的使命。第二阶段，从耶稣被捕说起直至祂被判死刑，耶稣从此被仇人带走，但祂是把自己“交付”在他们手里的。在这阶段圣史们凸现了耶稣的纯洁无罪，以及处罚的不公正。

最后，第三阶段，圣史们讲述耶稣被钉在十字架上，并死在十字架上和埋葬在坟墓里。这时他们在受难史中着重指出了耶稣死亡的崇高性质。四部福音经在叙事时一律采用了“宣叙调”（奥洛特——E. Haulotte）^①，显得十分谨慎而朴实，而且紧扣着逾越节的主题，在耶稣不公正地被判死刑的报导后面，说明一件超越一切的大事完成了，其中心始终是一个被交付、被判决、被钉在十字架上者的崇高形象^②。福音经中的耶稣受难史，它本身就是一篇宣言^③。被判受辱的苦难史却表彰了一个充满爱情，壮烈牺牲的正义者。

圣史们在耶稣受难史中，极其朴实地使用了十字架、钉死和被钉等词汇，这在受难史外，很少有人用到它们。他们也只在受难史进行到第三阶段时，才开始使用之，耶

① 当代法国圣经学家。

稣钉死在十字架上的情况圣史们写得十分简洁。毫无细节方面的描述。因为细节的描述与事情本身并无多大的关系，重要的还是其中的意义。

在玛窦圣史和马尔谷圣史的笔下，耶稣是一个卓越的义人，祂是为了完成自己的使命受迫害而壮烈牺牲的。这两位圣史着重记载了耶稣在十字架上感到受遗弃的喊叫：“我的天主，我的天主！你为什么舍弃我？”（玛 27：46；谷 15：34）。这呼喊表示祂绝对地孤独，有些人竟然对此作了极端的解释。但这呼喊者只表示死时感到极大的忧苦，所以并不是失望和反抗的呼喊，而是祂走在天主所指定的道路上，处在最幽暗中发出的疑问和祷告而已。可是此刻天主给祂的回应只是静默。事实上，那位百夫长的话却回答了有关耶稣的问题，他说：“这人真是天主子！”我们简直可以说，百夫长就在此时当众表明了自己的信仰，他从耶稣遭受天主“遗弃”中，看出耶稣已把自己托付给了天主，而这正是天主父赐给圣子耶稣的恩典。

路加福音则着重指出，这件事具有使目击者皈依的效力。基勒乃人西满“背”起耶稣的十字架，俨然是耶稣的门徒了；两个钉在十字架上的强盗，其中一个悔改了；有个百夫长说耶稣真是义人；一群男女捶着胸回去了。耶稣临终时说的话，要求天主宽恕杀害祂的人，并把救恩许给那个右盗。路加圣史并没有提到耶稣遭遗弃的叫喊，而记载祂把自己交付给了天主（路 23：46）。他在叙述执行死刑的经过中，却出现了救恩的事实。

后来若望福音在叙述耶稣被钉死在十字架上的事迹时，好比在显扬耶稣的光荣。耶稣在受难前，先是给门徒们洗脚，然后是长篇谈话，就像给他们留遗嘱一样，在这临别的言词中，耶稣坦诚相告，充满爱意，耶稣被捕后，成了

众人凌辱的对象，祂被人象征性地奉为国王，向祂施礼。比拉多让祂身披紫红王袍出现在民众面前，并称祂为国王（若 19：14）。耶稣被钉在十字架上时，仍关心属于自己的人，把自己的母亲托付给心爱的门徒。耶稣被人“从地上举起来了”（若 12：32）。耶稣的肋旁最终被刺开，流出了血和水，这血和水是生命和恩宠丰富的标记。耶稣被悬在十字架上，显示了天主的荣耀，而只要求人举目仰望祂。耶稣的圣身确实在十字架上君临天下，祂向人揭示天主的真面目，告诉人天主为了寻找人到了什么地步。十字架的意义彻底改变了：十字架不再是可耻的处罚，而是实现了闻所未闻的爱情。

三重“策略”

福音经的“策略”，首先在强调耶稣的纯洁无罪，以及受判决的非正义和不正当性；接着着重指出耶稣从受难起并死在十字架上为止，表现出极大的尊严；从而向人说明耶稣的被处决是多么不寻常的事。

福音经采用的另一个办法，便是充分利用旧约为默西亚受难作见证；默西亚受难虽是极大的绊脚石，但早已有预言，它是天主神秘计划中的一部分。例如玛窦福音常用旧约经文对照，而若望福音一再用“为应验圣经（旧约）上的话……”这一句式。然而关于十字架本身，它倒没有用什么经文来证实。它记载了宗徒们的信德历程，叙述了他们心中的冲突，由最初的失望到相信十字架所启示的天主的救恩。

最后，四位圣史都在耶稣受难史后，报导了耶稣的复活，以最崇敬的方式使之证实了耶稣的使命，而在字面上，复活的耶稣仍被称作那被钉在十字架上的耶稣（玛 28：5；

谷 16 : 6)。

我们在诵读耶穌受难史时，岂不暗地里有一种胜利的感觉吗？即使在耶穌受到仇人们的打击时，祂的勇气，祂所证示的真理使人折服。祂这样的死不可能就是死亡。就在耶穌伸展双臂，被钉在十字架上，完全无能时，正是天主显示自己全能的时候。祂就是在旧约中，以“强有力的手，伸展双臂”拯救子民的天主。

2. 十字架的信息

宗徒们越来越深入了解十字架的意义，使它从可怕的绊脚石成为救恩的奥秘。这一进程，他们以宣道的方式使之出现在《宗徒大事录》和《保禄书信》中。原来在福音经受难史的字里行间出现过的一些话，现在成了有系统的思想和论证。这件事就令我们大为惊讶，因为他们中没有一个曾是思想家，但他们说的话都是由内心直接诉诸理性的。他们所证示的真理属于爱情的悖论范畴。他们所关注的是让我们懂得初期的基督徒如何克服十字架的耻辱所造成的重大障碍。这就再次要求查看一下，我们能否根据他们瞻视耶穌的目光，接受耶穌本身应有的称号。

从“受辱”到光耀的“智慧”

宗徒们最初对十字架的反应，持一种沉默而谨慎的态度。他们最早在说到有关耶穌与十字架的死亡时，就尽量避免提起十字架。

保禄宗徒很早就发现在格林多与他对话的人，对十字架的信息很起反感。他不但不因此谨慎行事，反而把他的讲道集中在十字架上。他大肆宣扬十字架的信息就是天主的信息。他说：

可是为蒙召的人，不论是犹太人或希腊人，基督既是天主的德能，又是天主的智慧。天主的愚蠢胜过人的智慧；天主的软弱也胜过人的坚强。

（格前 1：24~25）。

保禄宗徒驳倒了那些主要的责难，世人应当对这不同寻常的智慧，应有基本的认识，并且懂得天主在十字架上所显示的软弱，远远胜过世人的坚强（格后 13：4）。保禄还更进一步全心全力地用文字“大肆宣扬”被钉在十字架上的基督。耶稣被钉在十字架上，保禄不但不视之为耻辱，反而宣扬其为荣耀：

当我和你们在一起时，只知道耶稣基督，而且是钉死在十字架上的耶稣基督。（格前 2：2）

至于我，绝对不夸耀别的，我只夸耀我们的主耶稣基督的十字架，因为藉着基督，就我来说，世界已被钉在十字架上；就世界来说，我已被钉在十字架上了。^⑩
（迦 6：14）

十字架因耶稣复活得到改变

赋给十字架意义的另一方法，便是证明十字架与耶稣复活之间的关系。那个在十字架上看来已被天主忘掉和遗弃的耶稣，已由这同一个天主的能力复活了。天主就这样证实了祂的身份，祂的事业，祂的“自命不凡”。在《宗徒大事录》中，宗徒们庄严地宣布了发生在耶稣身上的事，耶稣死在十字架上，还应归咎于犯罪的人类，他们把耶稣在十字架上的死同圣父使祂复活的事实作对比。伯多禄说：“你们钉在十字架上的这位耶稣，天主已经立祂为主，为基督了！”（宗 2：36）。这话也可以这样说：“嗯，不错，祂被钉死在十字架上了，但该负责的是你们，

祂在天主眼里不仅不是可咒骂的，天主反而恩待祂，使祂复活了。”^⑩

十字架解脱邪恶势力的胜利

另一个对十字架的解释依然是根据那矛盾的悖论而作出的。它说耶稣被仇人处死，已经彻底失败了，但是事实上祂却获得了全面胜利。那仇人就是在人类身上的罪恶势力，它已被彻底摧垮了。十字架胜利了，这确实成为人类得救的大事，因为十字架的胜利就是解放，意味着天主的宽恕。

耶稣在十字架上为我们罪人获得了宽恕：

祂把我们欠于律法的所有罪债一笔勾销，这些罪债曾与我们对立，耶稣把它们钉在十字架上，消灭了它们；祂解除了宰制者与统权者的武装，置他们于凯旋队伍之后，而公之于众。^⑪ （哥 2：14~15）

耶穌的“殉道”

耶稣之死的伟大也就是殉道者的伟大，保禄宗徒在致弟茂德前书中说：

我在万有真原的天主前，又在当般雀比拉多居官时作证的耶稣基督前，我嘱咐你：应当无可指摘地遵守所受的命令，直到我们的主耶稣显现的那一天。

（弟前 6：13~14）

耶稣的“作证”，在希腊文中是 *martyrèsantos*；祂所作的证就是殉道者的证。殉道者一词原意就是见证人，在希腊文的语境中也就是以自己生命来作证的人。所以耶稣是基督宗教历史中第一个殉道者，而且还是“绝对的”见证人；祂是圣父的见证人，是圣父无条件爱世人的见证人；祂

是完成自己使命，为天国服务，爱属于祂的人爱到底的见证人^①。

十字架的景象及其事迹，具有使没有亲历其境的人皈依的能力。五旬节那天，伯多禄在那篇著名的讲话中，提到了耶稣的死亡和复活，听众“听了祂的话，觉得内心刺痛了，便问伯多禄和其他宗徒说：弟兄们，我们该做什么？”（宗 2：37）。

现代的听众或读者听了或读了这段事迹，也会“觉得内心刺痛”吗？看到这一位面对杀害祂的人，毫无复仇之心，如此正义地又如此圣善地接受死亡的殉道者，人们只有默默地朝拜祂；像这样的事迹，无论从表面看，还是深入思考，不都证明祂是无罪的吗？这是无可否认的。谁能不因此感动呢？这是爱情克服暴力和仇恨的胜利，这是爱情在给正义和真理作证。“觉得内心刺痛”的经文，用现代惯用的法语来说，便是内心“破碎”（craquer），所谓破碎就是受打击后，失去了自卫、反抗和保护；这样“破碎”一词又恢复了“悔恨”（contrition）一词的原意，表示一个人的心像捣碎一样难受^①。

耶穌为我们，为我们的罪而死

然而十字架在《新约》中另有一种解释，这是当今时代和教理问答中流传最广，而且往往被人误解的一种解释。它是一种原始的信德宣认，通常以下面那样的字句来表达：基督“为我们而死”（罗 5：8；格后 5：15；弗 5：2 等），

① 这一段话专为法国读者而写，但我国也有类似的说法，如《诗经》中有“我心忧伤，焉如捣”（小雅·小弁）；我们遇到忧伤时也可说“心碎”。

“祂为我们的罪而死”(迦 1 : 3~4; 格前 15 : 3; 希 10 : 12; 伯前 3 : 18), 有时就成了“为我们的得救而死”(希 5 : 9; 若 6 : 51)。

因此耶稣是“为我们的罪而死”或“因我们的罪而死”的。但是我们切不可忘记, 在耶稣的受难中, 有圣父、耶稣和罪人三方。为什么我们的得救一定要通过耶稣的死亡呢? 这绝对不是圣父要耶稣“流血”, 而故意安排在程序中的, 在逾越奥迹中, 圣父所要的并非耶稣的死亡, 而是要重新给耶稣生命, 使祂复活, 要耶稣死的是那些尚未悔改的人。耶稣的义德和充满爱意的圣德, 是罪人不能承担的。但祂的义德和圣德化解了他们的暴力。耶稣绝对不是人们所说的圣父复仇的牺牲品。恰恰相反, 圣父爱耶稣, 而且也爱我们, 若可以用诡谲的说法, 祂爱我们爱到“随我们意”的地步。耶稣是在罪人暴力下的牺牲品, 因为罪人要杀害无辜者^⑦。

基督徒的十字架

然而在《新约》中, 十字架不仅仅是耶稣的十字架。福音经中有两句话, 要求门徒们同他们的主一起“背十字架”:

谁若愿意跟随我, 该弃绝自己, 背起他的十字架跟随我。因为谁愿意救自己的生命, 必要丧失生命, 但谁若为我和福音的缘故, 丧失自己的生命, 必要救得生命。
(谷 8 : 34~35)

谁不背起自己的十字架跟随我, 不配是我的人。

(玛 10 : 38; 参阅玛 16 : 24)

我们该如何理解这些“逆耳”的话? 因为这些话是耶稣向众人发出的号召。看来背起自己的十字架是跟随耶稣必不可少的方式方法。这件事也要求人们舍弃自己, 甚

或舍弃自己应爱的亲人(玛 10 : 37),以致“舍生”。在这件事上,十字架的主题已同刑罚无关,而同耶稣赋给生与死的意义有关。十字架与耶稣已经不可分离,我们要同耶稣在一起,就得同钉在十字架上的耶稣在一起。

保禄是最善于表达耶稣的十字架奥秘的门徒,他说:

我已同基督钉在十字架上,但我又活着,但现在不再是我在生活,而是基督在我内生活。

(迦 2 : 19~20)

他又说:谁“因基督的十字架而遭受迫害”(迦 6 : 12),便宣告他“身上烙有耶稣的印记”(迦 6 : 17)。

我们可以用较现代的话来说,跟随耶稣是一个迫切的要求,要求丢掉我们自己身上出于自己想像的种种幻想,我们或多或少在回避真理,我们把自己的文化编织在想像的网络中,而且乐意留在那里。于是我们的喜爱表现在鄙视他人,甚至压垮他人。要像耶稣一样生活,就得丢掉自己身上的一切幻想,并把自己奉献给他人。

3. 十字架和耶稣苦像是基督徒的标记

由于十字架呈十字形,是一种几何图案,由此它出现在基督宗教前前后后的历史中,成为一个流传很广的标记,同时也是一种装饰图案和象征。所以它并不是基督宗教所独有的。

诚如柏拉图已认识到的那样,十字标记具有宇宙的幅度。第二世纪时,儒思定也观察到了救赎的十字架与宇宙十字之间有着神秘的关系。里昂的依肋内有这样的神学思想,他说:“天地的主宰在无形可见的层面上支持有形可见的受造物,祂在十字的交叉点上深入到整个的造化工程之中^⑧。”

若说十字架是基督徒的信息中心，那么它卓越地成为“上主的标记”（亚历山大·克雷孟，(Clément d'Alexandrie)，并成为敬拜的对象，也就不足为奇了。然而耶稣被钉在十字架上的苦像则要经过很长时期才得以普及。初期的基督徒还不敢向人介绍被钉在十字架上的基督。那样的耻辱委实太大了，因此基督徒们开始向人出示的是没有耶稣苦像的十字架。在废除十字架刑罚的君士坦丁皇帝时代（第四世纪）之前，我们很难找到有苦像的十字架，有的也只是具有象征意义的，上面点缀着花朵和宝石的十字架。在罗马地窟里的十字架呈船锚形或希腊大写字母 T 形。君士坦丁皇帝获得的胜利与空中出现的“十字标记”有关，他便把十字标记推广到盾牌上、钱币上，采用的是基督名称开头两个希腊字母 X(Khi) 和 P(Rô)，而以 X 象征十字架，这样基督的名称开头两个字母 $\chi\rho$ 就成了胜利的标记。

第四世纪时寻获了耶稣曾悬在其上的真十字架，据说这是圣后赫肋纳之功。从此在教会内推行了对十字架的敬礼。这时基督徒们便敢于使基督出现在十字架上，但出现在上面的既是被钉的基督又是复活的基督，基督双目张开，头戴王冠，双臂开展，身穿尊贵的红袍；祂在十字架上君临天下。这样，耶稣在十字架上的形象与祂复活后的形象叠合在一起了^⑨。

圣周五的礼仪中有一项是“朝拜十字圣架”，即隆重地向十字架致敬，因为“世界的救主曾悬在其上”。到了中世纪，即从十一世纪开始，很快就掀起了纪念耶稣苦难的浪潮：默想耶稣的架上七言和耶稣背十字架途中曾几次跌倒的事迹，从而又产生了十四处苦路善工；到了十七世纪在西班牙便有了拜苦路的固定形式。至于基督徒用

手在胸前划十字圣号则流传至今并在划十字圣号时，呼求天主圣三。

只是在较晚时期，约从第九第十世纪开始，才出现了悬在十字架上的耶稣苦像：祂双目紧闭显出十分痛苦的样子。大约在十四世纪或十五世纪，就有人用写实主义方法表达耶稣的痛苦；到了近代还有人在这方面加以渲染。这种演变与不同时代的宗教感情有关。若说人们当初只是为了战胜十字架的耻辱，那么到了多灾多难的中世纪以及近代，人们就更想纪念耶稣的苦难了，因为唯有耶稣的苦难可以安慰受苦的世人。

于是原来卑贱蒙羞的十字架成了光荣胜利的十字架，丑恶的十字架成了壮丽的十字架。无疑信德的表现是使我们的敬礼富有艺术成果的最重要的理由。

第十二章 附注

①柏拉图的《共和国》361e—362a。

②儒思定的《护教书》13,4。

③儒思定的《与犹太人特勒弗对话录》10：2~3。

④参见本书第二十三章之4。

⑤这并非说，犹太人传统中没有十字架刑；有些证明正好相反，可参见皮埃什(E. Puech)^①的“十字架刑与古犹太传统”，见《圣经世界》107(1997)，69—71页。

⑥撒杜塞党人，耶稣时代犹太教的一个党派，与法利塞人或艾塞尼派人具有同样的身份，只是他们不信死人

① 当代圣经学家。

复活。

⑦吉耶(J. Guillet)的《面对生与死的耶稣》(Jésus devant sa vie et sa mort),1991年,巴黎,Desclée de Brouwet版,205页。。

⑧参见本书第二十二章之二。

⑨参阅古尔格(M. Gourgues)的《被钉者:从耻辱到颂扬》(Le Crucifié. Du scandale à L'exaltation)蒙特利尔, Bellarmin版,1889年,巴黎,Desclée版。

⑩据里格尔(P. Ricoeur)所言:“神学的目标或更确切地说,基督论论点,是同讲述时的策略紧密结合在一起的。”

⑪或称“讲述的宣言”(Kérygme narrative)。希腊文 Kérygma解释宣言,这宣言指的是那伟大的宣言,亦即伯多禄在五旬节的讲话(宗2:14~36)。

⑫保禄书信汇集了一定数量的礼仪中颂扬耶稣十字架的圣歌。在致斐理伯教会的书信中(2:6~11),他以崇高的比喻形式,完全按数学上几何曲线的走向,描述基督所经历的路程,说明祂如何由上而下,降到“服从至死,且死在十字架”(斐2:8)的地步。接着又按曲线上升的方向,宣告耶稣在天上的荣耀。在致哥罗森教会的书信中(1:12~20),他在颂歌中甚至还提到:“天主乐意[……]天上地下万物,因基督,为基督与之修好;天主藉着基督在十字架上的血缔造和平”^①(哥1:19~20)。这个因十字架修好的主题,他在致厄弗所教会的书信中,有了更进一步的发挥:“基督的目的在于使犹太人、外邦人在自己身上造

① 这两处以原著中所引法文经文为准,在天主教上海教区光启社《新经》的译文基础上重译的。

就一个新人，以此恢复和平，祂以十字架消灭仇恨，使之与天主修好，结为一身”^①(2: 15~16)。这样世世为仇的犹太人和外邦人就有可能在十字架上找到他们修好的源头，从此，这十字架通过这两支民族的修好，象征着天人之间纵向的修好，以及人与人之间横向的修好。

⑬同⑨，86页。

⑭对我们来说，这经文十分艰涩难懂，需要对它进行解释。按古代军队传统，打胜仗的将军凯旋回来时，都要庆祝。当他进京时，在长长的队伍后面，通常是戴着镣铐的俘虏，保禄就借用这图像把耶稣受刑时，随从祂的蒙耻辱的队伍转变为战胜罪恶的凯旋队伍，而在这队伍后面的“宰制者”和“统权者”便是那些罪恶的势力，如今成了戴上了镣铐的俘虏。我们在此又看到软弱与坚强的悖论。耶稣接受十字架的刑罚所显示的软弱正好表明天主极不寻常的坚强，这坚强的力量足以改变天人之间的关系。

⑮圣史们对他们所写的受难史都赋予“殉道”的意义。耶稣是无罪的牺牲者，祂不记自己的痛苦，反而宽赦右盗，伯多禄以及杀害祂的人。祂是丝毫不沾染罪恶的牺牲者，因此许多目击者都悔改了。“那些一同前来观看这景象的群众，见了这情形，都捶着胸回去了”(路 23: 48)。

⑯这三句话互相对照后，意义就更加明白，每句话都使十字架奥迹那些难以理解的地方有了意义。句中的“为”字，首先就是“赐恩给我们”的意思，但也可以解释为“因我们有罪的缘故”，有时它也含有“代替我们”的意思。

耶稣“为我们的罪”而死，因为祂的死首先“因我们的罪”，并以祂的死拯救我们，这样祂便把“因”改换成“为”。

① 同上。

因为祂为了赐恩给我们，为我们死，使我们获益，使我们得救，或者说，祂因爱我们而为我们死。祂全部的经历，祂的生与死唯有这一目的。若望福音上说：“祂既爱了世上属于祂的人，就爱他们一直到底”（若 13：1）。

⑰最后还有一个意义，我们可以说，祂是“代替我们”而死的。很不幸，这一意义往往过多地被人滥用；以致断定“祂已为我们付出了代价”，言下之意，我们的罪应受的罚保留下来似乎是正当的，而这罚理应由祂来承担。我们应当明白，祂“代替我们”的意思，就是“祂以我们的名义出现在天主台前”（希 9：24）。耶稣就是在与我们全体团结合一中，使我们人类回归天主，这回归首先表现在专爱天主和兄弟姐妹上面。耶稣是在这样的意义上“替代”我们的，祂并非不叫我们走路，而是给我们开了路，以便使我们能脚踏实地回到天主那里。

⑱依肋内的《驳斥异论》V. 18. 3. A. Rousseau, 法译本, 625 页。

⑲在罗马圣女普登蒂耶纳 (Sainte Pudentienne) 的教堂 (约公元 390 年) 后殿穹顶上有一表示十字架胜利的镶嵌画，这十字架是由宝石镶嵌的。四周还有启示录中的四兽。这幅镶嵌画既有历史的价值，又有宇宙的、末世论的价值。图中的基督并没有悬挂在十字架上，却坐在十字架上端的宝座里。约在公元 430 年，在罗马圣女萨比娜 (Sainte Sabine) 的木雕门上，刻有哥耳哥达山上三个悬挂着人的十字架，被钉者的手臂伸展作祈祷的姿势。到了第六世纪，在意大利拉文纳 (Ravenna) 圣阿波利内 (Saint Apollinaire) 教堂 (公元 549 年) 后殿穹顶上有一幅富有神学意义的镶嵌画。此画以宝石镶嵌的十字架为中心，我们在伸展的双臂中间，可以看到耶稣的面容。在十字架的上

端有解释“鱼”的希腊词:ICHTHUS,这是由基督的名号第一个字母组成的。I=Isus(耶稣);CH=Christ(基督);TH=Deus(天主);U=Fils(子),合为天主子;S=Sauveur(救世主)。连合在一起就是耶稣基督,天主子,救世主。

⑳历史上放弃一切用画像(Icône)来表示天主、基督、圣人圣女的“圣像危机”,于第八世纪波及到了东方,这样唯有十字架可以用来代表基督。到了十二世纪,罗马圣克莱孟教堂后殿穹顶有一幅镶嵌画,气势宏伟,结构不凡,可谓集圣像画之大成,画像上的耶稣被钉在十字架上,而那十字架却是一棵巨大的生命树,每根树枝上分别描绘了有关人类和教会的各种情景。

第十三章

十字架上的祭献

耶穌在十字架上的死亡，当然得结合祂的复活一起来看，从缔结新约起，直到我们今日，这已成为教会训导中的主要部分。基督的十字架已普遍被认为是基督宗教的标志。我们简直可以说十字架集基督宗教全部教义之大成。基督徒不就是每日划十字圣号的人吗？人类全靠十字架，才脱离由罪恶所造成的深渊，得以重新与天主圆满地共融，而获得决定性的救援。我们在此不说这是一个已没有新意的论断，而说再没有比这论断更经典的了。然而从古至今，世世代代有一问题依然存在：耶穌的十字架怎么能拯救我们呢？

我们已经看到《新约》的编撰者如何根据不同又统一的观点，对成为信仰上绊脚石的耶穌之死进行解释。这方面的反省世代相传，至今依然新鲜活泼。所以我们在此，应重温一下这段历史，而它在神学上始终是重要的，因为基督宗教借此得以富有生气地一代接一代传递下去。

对十字架救赎价值的诠释，在两千年的流程中，已有过不同的转折点。如果我们可以这样说的话，那么在古老的教会里，我们对它作了自上而下的诠释，而到了第二个千年，便转为自下而上的诠释了。这话什么意思？

古老的教会在十字架的事迹中，首先看到的是天主为了解救罪人，无偿而主动地前来寻找他们，祂通过祂的圣子耶穌来到人间，对抗罪恶和死亡，与之作殊死的战斗。祂通过表面上的彻底失败，却赢得了看似矛盾的决定性的

胜利,从而拯救了我们。这就是说,我们从十字架上首先看到了天主的爱,并领会其重要的意义。福音经上说:“他们瞻望了他们所刺透的人”(若 19:37)。十字架在信德的目光下就成了天主的光荣。它是在黑暗中出现的光明;它实现了我们的“救赎”,因为十字架使我们摆脱罪恶,得到解救,使我们在天主面前成为义人(即使我们“致义”^①)。人们往往喜爱把十字架跟当初乐园里的那棵树作对比,人类当初在那棵树下惨败,如今十字架把胜利归还给人类。不仅如此,十字架使我们同天主修好,让天主收我们为子女,把祂的生命通传给我们,使我们“天主化”。

到了近代,方向正好相反,转成了自下而上的运动。人们首先关心的不再是想知道天主为世人做了什么,而是想知道在人自己方面,为了恢复同天主的情谊,该做什么。因为天主对人提出的要求,是任何人没有能力做到的。这样耶稣就来付出必要的代价,以重建被世人所损坏的公义。这一转变始于中世纪,但到了近代变本加厉,越来越有这样危险的论调:天人之间非订立以耶稣为牺牲品的“祭献条约”不可。这样只有耶稣首先血淋淋地死去,彻底恢复了公义,天主才有可能宽赦人类。天主竟然通过如此令人难堪的清算,在饶恕人类之前,提出了一个这样的先决条件:祂的最纯洁的至爱圣子就该为罪人“代还”罪债。这种对十字架的诠释又回到了我们在前面提到过的天主的复仇思想了^②,即天主为了保证自己的公义,却陷入杀害圣子的更大的不正义之中。

我们知道在某些要理问答和不久前还流行的讲道中,像这样不幸已普及化的神学理论,在许多教友心中产生了抗拒的反应,并形成了重大的障碍。虽然在神学研究方面对此已有了不少新的成果,但在这问题上引起的麻烦,一时尚难止息。这就是哲学家勒内·吉拉尔(René Girard)

在一系列著作中攻击的目标，他在那些著作中说出了广大群众的心里话，并触动了人的良知^③。为此，我们应把这灾难性的言论说明白、说透彻，最终还得找出耶稣的死亡究竟有何意义。

一、穿越各时代的十字架上的祭献

1. 新约祭献中的血

我们在上一章对十字架所作的描述中，已提到过祭献牺牲的主题，只是尚未把它凸现出来。然而由于它在各时代所取得的成就，已显出它是重要的主题之一，所以我们现在又回到这主题上来了。

耶稣的受难导致了十字架上的“流血”。在犹太人的文化传统里，血是生命的象征，而生命是属于天主的，所以流血也就是祭献生命的表示，这样就难怪《新约》的编撰者重新使用了祭献或牺牲的词汇，因为在旧约时代，人们十分重视在耶路撒冷圣殿里烹杀牺牲的祭献。在新约的一些经文中，血就是十字架的代用词。那么这又是怎么回事呢？

下面这件事可能会令人吃惊。原来在福音经中，耶稣很少提到祭献。在祂心目中祭献是相当严肃的事。祂说：“爱天主并爱近人，这一切比全燔祭和牺牲好得多”（谷 12：33）。对祂而言，根本的问题在于为天主为近人而生。我们已经在前面说过，祂的生存是为他者而生（existence—pour 或 pro—existence）。耶稣的整个生命已奉献给爱圣父和爱天下兄弟姐妹了。祂的受难和死亡，便是自我奉献最崇高的时刻。耶稣通过自己的言论和生活告诉我们，从今以后这就是基督宗教的祭献^④。

我们不该反对耶稣对我们和对圣父的态度，这本是一件事的两个方面。祂的祭献归向天主，也归向天下的兄弟

姐妹们。这两者是不可分开的。我们不怕这看似矛盾的理论。我们在基督的祭献中，特别看到它以上升的转祷形式出现而归向天主。然而祂的祭献恰恰相反，首先是归向我们世人的。祂的祭献是贯彻在下降、自卑、贫乏的行动中的，诚如保禄致斐理伯教会书信中的圣歌所说的，基督藉此“自虚”，向我们走来。这是违反常理的祭献，经由天主献给世人，世人却把天主处死。然而这也是上升到天主那里，朝拜天主，赞美天主的祭献。

基督徒的祭献显然是与基督的祭献保持一致的。它是一种生活方式，在每日的生活中优先爱天主和爱人，直到最终接受死亡的考验。这是心灵上的祭献，因为就祭献的内容而言，就是我们自己的生存。保禄也曾用这一类的话，请求基督徒同基督一样生活：

弟兄们，我请求你们[……]献上你们自身作为生活的、圣洁的和中悦天主的祭品，这是你们作为真诚的子民的敬礼。（罗 12：1）

他又说：

力修爱德，一如基督之爱我们，为我们舍身，作为馨香的祭品献给天主。（弗 5：2）

2. 十字架上的祭献

新约已使祭献一词摆脱了它原有的负面内涵^①，但这负面内涵依然出现在我们的文化之中。因此有人便提出，为了正确领会起见，为什么还要用这词，难道没有必要改换一下这词已根深蒂固的意义吗？或者干脆把它打入冷

① 所谓负面或消极的内涵，应指宰杀牺牲，以平息上主义怒；此为旧约中祭献的中心思想。

宫,采用其它新词,这样不更简单吗?

确切地说,事情并不那么简单。要在语言问题上立法,几乎是不可能的。反对把祭献一词打入冷宫的,有两个理由。首先这词经常出现在《新约》中,并在神学和教理书中广为流传。再者,在我们的意识中,这词好比一个脓疮,不断流出抵触信德的脓水,但我们还不能强制性用法令把它驱除。根据《新约》的教导,只有让它改邪归正,去掉负面的影响,这样问题才能解决。

在最初四个世纪里,教会根据先知依撒意亚的话,不断地制止那负面的影响,昭告人们天主并不需要来自世人的任何全燔祭,任何牺牲。天主所期待于我们的是,向祂的奉献作出爱的回应,献上一颗光荣造物主的心,一颗犯罪后悔改的忧伤之心。依肋内还更进一步说,耶稣所以建立圣体圣事,并不是为了天主,因为天主并不需要它,而是为了我们,“为使我们不荒芜贫瘠,不辜恩负义”,因为“奉献者只要奉献之物被收纳,就从奉献中得到了光荣^⑤”。

从奥斯定到伊夫·蒙德舍伊(Yves de Montcheuil)^①

圣奥斯定(354—430)是初期教会论述祭献的大神学家。对于祭献他给了我们一个离奇的定义,其中竟然连痛苦也没有提及。他说:真实的祭献全在于我们一生殚心竭力为天主、为近人做好工作,好使我们生活在共融中而感到幸福。真实的祭献便是使我们幸福的祭献。^⑥

痛苦虽然也属于祭献的范围,但它降到了次要的地位。由于罪恶,我们对世物有了不正当的眷恋,从而成了

^① 伊夫·蒙德舍伊(1900—1944),法国神学家。本节最后一段话代表了他的神学思想。详见本章附注⑦。

撒谎者和施暴者；我们不能控制自己的愿望，为了能完全正直地把自己奉献给天主，我们就得斗争。

在这观点下，我们为天主、为世人鞠躬尽瘁，死而后已的全部生活内容，就是我们不平凡的祭献。整个人类就被视为在历史的长河中，正在缓慢而艰难地完成这唯一的伟大的爱的祭献。人类就通过这唯一的、伟大的爱的祭献，并依靠基督在十字架上的奉献所赐予的恩宠，进入天主内^⑦。

近代所派生的祭献

经历了不少世纪以后，我们应该承认，对于祭献的认识，出现了倒退。不但没有宏扬基督宗教有关祭献的崭新内容，反而沾染上宗教史中平庸通俗的祭献观，于是片面地把注意力集中在血祭上面，在赎罪的概念中出现了天主爱报复的形象。这样派生出来的祭献，就对钉死在十字架上的耶稣产生了错误的认识，认为耶稣这样死，并非表明天主令人震动的爱，却把它视为天主公义的惩罚。

于是人们就不免要问：“为什么世界的得救应该通过耶稣血淋淋的死？”我们应毫不犹豫地回答：“因为世人的罪恶和暴行抛弃了正义和圣善的耶稣。”耶稣的死来自世人，耶稣的复活来自天主（参阅宗 2：23~24）。天主充满爱情的计划，会把过度的恶转变为过度的善。

天主复仇的形象

我们的得救并非圣父同圣子之间所进行的一场交易。说什么圣父要以某种方式，在圣子身上报复世人的罪行；而在圣子方面，祂为了赎我们的罪，便接受了那样的死刑。有些人甚至还说，为了“抵偿”罪债，必须要有相

等的刑罚。可惜啊，连十七世纪的鲍书哀(Bossuet)和布尔达卢(Bourdaloue)^①这样伟大的布道家以及随后的讲道者都强化了这样的观念。请看鲍书哀在圣周五讲道词中的一段话：

教友们，所以请你们想一想你们所听到的一切还只是一个不算苛刻的先决条件。耶稣基督所举行的伟大祭献就是让公众的牺牲品被击倒在天主公义的脚下，在十字架上受到比世人更强大者的打击。

只有天主能报复罪行，因为只有天主的手没有沾染罪恶。罪恶受到的罚还是轻的，因为犯罪得罪的是天主，罪人理应还天主以公道，而只有天主有足够的力量来施加罪恶应受的罚。耶稣基督在说：“来报复我吧！来报复我吧！嗯，我要好好地 为罪人接受应受的罚。”[……]所以，兄弟姐妹们，天主只有亲自来凶狠地打击自己的圣子；因为祂把我们的罪全部放在圣子身上了，这样祂就该在圣子身上进行公义的报复。教友们，别怀疑，天主就是这样做了^②。

我们虽然对鲍书哀、布尔达卢和追随他们的布道者表示尊敬，但我们注意到他们的讲道言词过激，他们大大地错了。天主不愿意强迫亚巴辣罕杀死儿子依撒格，反而强迫自己去杀圣子吗？天主圣父是不愿意在圣子身上进行报复的。圣父并不要圣子死。圣父为了爱我们，把圣子赐给了我们，把圣子“交给”了我们。我们不但没有以爱还爱，反而以罪恶把圣子处死。可是这样的解释还是有缺陷的，它会带来严重的后果，因为这样一来，我们还是可以把

① 鲍书哀(1627—1704)，布尔达卢(1632—1704)，两位都是法国学者，著名的布道家。后者是耶稣会会士。

死亡的旨意和罪人的暴行推到天主身上。认为世人只是天主现世进行报复的手臂，他们的犯罪是为了重建天主的公义。所以这样的解释是毫无意义的。不仅如此，从中我们还可以看到世人有理由把自己的暴行归于天主，因为天主既然以无罪者来代替有罪者受罚，那么祂不就成了一个不讲理的血腥的复仇者吗？这样的天主就不配人去相信了，因为祂实在太可怕了！

如果这样的解释是正确的，那么在我们教堂内，家里占有重要地位的十字架苦像，以及我们在街头见到的十字架，只不过是提醒我们这是一种刑罚，而悬挂在十字架上的那位理应受到这样的惩处。可是我们基督徒内心深处的感受，如同圣周五所举行的礼仪那样，恰恰与之相反，它促使我们想起了耶稣所以被钉在十字架上，因为祂爱我们，而且爱我们到底，祂是非正义地被处死的正义者。为此，祂血淋淋的死就变成了壮丽的死。

一个错误的观念：首先是赎罪，然后得到宽恕

流传在近代神学和布道内容之一的错误观念，便是我们首先应该赎罪，然后才能得到天主的关怀。天主就像小学老师处罚吵闹的学生那样：“首先接受你的罚，别的以后再说。”然而奥斯定说的话正好与此相反，他说：

我们该认为天主在对我们发怒吗？然而当祂见到圣子为我们而死时，祂对我们的怒火就平息了吗？[……]可是我们对圣保禄有关致义的话会有什么想法呢？又该如何回应他的话呢？如果天主真为我们好，能不把祂的一切都给了我们吗？如果圣父的怒火尚未平息，祂会把祂的圣子交付给我们吗？[……]不会的。圣父首先爱了我们，并为了我们的缘故，祂没有放过祂的

圣子，而且为了我们，圣父把圣子交给了死亡^①。

耶穌在十字架上的死亡，并非天主爱我们的先决条件，这是天主爱情的结果，是天主圆满地显示了自己。天主为了跟我们修好，首先就不惩罚我们；祂跟我们修好，首先为了让我们善用祂的爱所建立的恩宠悔改自新。换句话说，祂以祂的恩宠，无偿地使罪人致义，这便是圣保禄最纯正的道理。

为了人类的得救耶穌能不受这样大的痛苦吗？这是人们常常提出的问题。对此，我们可以作肯定的回答，因为天主是全能的，可是这样的回答未免太理论化、太抽象了。然而，我们若对这问题深加思考后，便知道天人之间的修好，只能是双方的事。当然天主方面是完全主动的，但是如果没有人自由意志的配合，那么天人之间也就不能修好。奥斯定又说过：“天主创造你时，可以没有你；天主拯救你时，不能没有你。”天主不能把魔术棒一挥，就拯救了我们。这该由祂的爱先赢得我们的心，渗透我们，感化我们，十字架告诉我们，天主在遭受一些抗拒的情况下，还是赢得了我们。

痛苦的意义

我在谈论痛苦的意义时，无意把耶穌深重的苦难放在一旁，置之不理。我只是拒绝承认痛苦本身是好的，而把它视为神圣的事物，似乎痛苦越多越好。谁不知道，即就肉体而言，耶穌是世代代忍受痛苦最多的人。然而问题并不在这里，龚格神父(Le Père Congar)^①有一天曾说：“并

① 龚格或译孔加尔(1904—1995)，当代天主教重要神学家之一。梵二会议神学委员会委员，1994年被擢升为枢机主教。

非耶稣的痛苦救了我们，而是祂的爱情救了我们，祂的爱情跟祂用爱情去体验的痛苦完全是两回事。”

痛苦的难题对我们而言始终是一个奥秘，这奥秘只有在耶稣的痛苦中得以解开，要解开痛苦的奥秘，总共该记住四点：

——首先，痛苦是丑恶的，而且一直是丑恶的，就痛苦本身而言，毫无积极的价值。它是暗礁，往往酿成灾祸，因此我们应当按照福音经中的金科玉律，用爱的诫命时时处处攻克它。

——其次，痛苦是我们的自由意志所遇到的问题，在痛苦中，我们简直可以说是“被强迫”起来反抗的。据说，一个人遭受同一个痛苦，可以有三十六策来对付。^❶这全看我们是屈从它的魔力呢，还是使它产生意义，即使它以一定的方式转化为爱情的“燃料”，从而促使我们作自我奉献^②。

——然而一个人能对痛苦持这样的态度，必须经过我们自己的努力。确切地说，耶稣通过祂的苦难和十字架已经改变了痛苦的意义，并使之皈依。耶稣并不需要什么理论，也不需要什么证明；祂迎战痛苦，以祂遭遇痛苦、忍受痛苦，最终战胜痛苦的方式使痛苦获得了意义，在基督宗教的语言中，通过奇妙的“换喻”(métonyme)——即通过替换词义的方法。比如我说：请你喝一杯，意思是说喝杯里的酒，而不是杯子——我们心里就明白，痛苦一词能指由受苦的耶稣所表示的爱情以及所有愿意跟耶稣一起受苦者所表示的爱情。

——最后，基督请求基督徒同祂一起受苦。基督召唤

❶ 谅必作者在此借用了我国“三十六策走为上策”的成语。

人跟祂一起背十字架，其重点并不在痛苦上，而在“跟随耶稣”和“同耶稣在一起”的事实上。这也就是圣保禄所说的：

我现在乐于为你们受苦，因我身受的苦，可补基督为祂的身体，就是祂的教会尚须忍受的苦。

(哥 1 : 24)

二、结论：十字架的“魅力”

十字架如何拯救我们？

对于这个问题，我们可以这样回答：“十字架在使我们皈依中拯救我们。”基督在十字架上，向我们证示了爱情，从而拯救我们，而唯有这爱的见证，才能使我们皈依，因为我们得到救赎，并不是发生在耶稣和圣父之间的事，而是耶稣偕同圣父作为一方，我们作为另一方之间的事。圣父派遣圣子前来拯救我们，圣子分享我们的生命，向我们宣告天主的国，亦即宣告对罪人的慈悲，祂跟罪人一起吃饭，并接受匝凯的邀请；祂在西满家，让人所共认的罪妇触碰祂；祂治愈了病人。祂寻求的是什么？很简单，祂寻求的是我们的悔改自新：“你们悔改，并相信福音吧！”（谷 1 : 15）。耶稣要拯救我们，不能缺少我们，简直可以这样说，祂来“央求”我们皈依信仰和福音，但这皈依得经过我们自由意志的决定。面对这要求，我们始终是自由的，可以说是，也可以说不。

然而我们见到了什么？听耶稣讲道的群众高兴了一阵子都离去了。耶稣跟犹太人的宗教上层势力发生了冲突，由于祂宣扬的爱情、宽恕、正义和真理的信息没有征服人心，祂只有以生命和生命的价值来作担保。耶稣将为自己劝化世人的使命壮烈牺牲。祂一定要我们回心转意，认

识到自己的罪恶。祂高悬在十字架上时，还在向我们发出呼吁，甚至哀求我们皈依祂的爱^⑩。

天主向我们“皈依”直至死亡，以此来要求我们皈依祂，使我们有可能用我们的爱来回应祂这样的爱。祂给我们树立的不仅仅是榜样，而是一个奉献，一个恩宠。我们在此仍可用过继的比喻，来作生动的描述：有一对夫妻过继一个孩子，让他过新生活，因为这孩子在这对夫妻眼里已“得宠”了。他们就这样对他表示他们的爱，反过来，他们还使他有能力回报自己的新父母，使他心中也有同样的爱。然而这一切全在于这孩子是否肯接受成为他们家里的人。这孩子能接受，也能不接受，耶稣向我们表示的，不也是一样的吗？祂所表示的，不仅是一个修好的建议，而且还是一个要把我们过继为天主儿女的要求。

过错与罪

在我们这个时代里，连罪的概念也被人否定了。对有些年轻人来说，罪是毫无意义的，或只是妖术。可是在犹太和基督宗教文化中，罪是该负责的事。这种负责的心态并不令人过于惊讶，因为对罪的感觉和对天主的感觉是互相关联的。对此，我们不妨深自反省一下。

一个人听到自己良心的呼声后，便知道某些生活中的行为或态度使他深自责备。他做了某些事觉得羞愧，便把它们隐瞒起来。例如撒谎，在生活的斗争中搞阴谋诡计，或背叛、不忠诚、贪婪、施暴等，这些都是损坏自己形象的过错。可是这种属于伦理道德方面的感觉，一个人只要长期这样生活下去，会随着时间消退的，我们只有希望他有朝一日，受到打击猛醒过来，改变他的生活态度。

作为一个真正的人，必须有过错感。然而过错感还不

是犯罪感。当我认为自己有了过错，首先就判断它与我自己的关系，然后才有可能判断它与别人的关系。当我知道我的过错也涉及到天主，而且对别人的损害大于对我自己的损害时，我就会有犯罪感，于是我清楚地知道，我犯的罪违反了爱的双重诫命：全心全意爱天主，爱他人如同爱自己一样。

我们得注意，基督宗教的信仰并不先从认罪开始，《圣经》只是在提到“我信罪之赦”时，才出现了罪。所以人犯的罪是从基督在十字架上宽赦的行为中揭示出来的。为此，只有在我们回头悔改时，才发现个人的罪过深重，而一心想摆脱罪恶。为此，圣人圣女们都认为自己是人类中最大的罪人。

爱情的魅力使人皈依

我们在前面谈到凶恶时，曾提到过爱的魅力^②。我们在此应该重温一下，因为耶稣就是选用这方法要求我们皈依祂的。在耶稣的死亡中能打动我们的，就是这爱的魅力，而且就是这爱的魅力导致了祂的死亡。从这爱与死的关联中，就像从电弧的两支炭棒中迸射出美丽的火光那样，迸射出天主的荣耀。这岂不是十字架穿越各时代向世人发射出来的光芒吗？

为此，我敢于在此结论中用上引诱(Séduction)一词，当然引诱一词本身是模棱两可的。因为确实有着贬义的引诱，如“女人的引诱”。耶稣也曾被人指控为引诱人的骗子，可是我们在此用的引诱一词具有积极的意义，是先知耶肋米亚对天主说话时所采用的。他说：“上主，祢引诱了我，我让自己受了祢的引诱”(耶 20：7)。我们无不被一切真正的美所吸引；在美的顶峰上则有爱，而爱本身就是至

美。嗯，上主前来引诱我们，也就是让耶稣来吸引我们。帕斯卡尔用他的话来说明其中的奥妙。“啊，在见到智慧者的心目中，祂以盛大的仪式，宏伟的气派前来，[……]祂以庄严的阵容前来^①。”这阵容是爱的阵容。

感到爱情的引诱是属于经验方面的事。即使对它进行讲解，也是无济于事的。不错，我们可以讲解并分析贝多芬(Beethoven)^①的《第五交响曲》或达芬奇(Leonard da Vinci)^②的《蒙娜丽莎》画像，但我们无法去证明这音乐、这画是美的。这都决定于每个人内在的天赋。每个人在十字架前也同样如此。天主对我们讲话，就是在对有心灵、有理智的男男女女讲话，祂知道美也是真实的标记。

使人秀之“心碎”的爱

当我们目睹爱情的证据而心软时，心中就会受到猛烈的撞击，就像人们所说的，什么东西摇摇晃晃，就如被击碎似的。这是圣经中的观念，因为其中就有用破碎这样的词来描述人心里的忧伤和懊悔，如圣咏第 51 首中，就提到了痛悔的“破碎”之心。我们在前面曾提到过马克西米安·科尔贝神父之死^③。这使我们看到，连那个允许用神父来换家长的纳粹近卫军队长，也多少有点儿“心碎”了。说明这个近卫军在心底深处受了感动，他遇到了皈依的机会，因为他遇见了爱情的美。

① 贝多芬(1770—1827)，德国作曲家。主要作品有交响曲 9 部，钢琴奏鸣曲 32 部，弦乐四重奏曲 17 部，被尊为乐圣。

② 达芬奇(1452—1519)，意大利文艺复兴时期画家、雕刻家、建筑师、自然科学家。其绘画名作有《最后晚餐》和《蒙娜丽莎》(法文称 Joconde)，享誉世界。

当代这一类的榜样，都是十字架的后续力量，能使我们认清十字架的意义，并能帮助对十字架事件已感到厌倦的人，重新发现人道主义的重大意义，而具有一种新鲜感。如果说，那些如同基督，偕同基督，为爱情、为真理作证的人，作为十字架的后续力量，他们所树立的榜样，今天竟然对我们起不了什么作用，那岂不应该大声疾呼我们有祸了吗？

再说，所有为正义事业舍生的榜样，即使是非基督宗教的，都值得我们尊敬，并且要求我们彻底改变自己，例如：以忘我来改掉自私。面对这一类榜样，我们发达国家中有文化教养的人能不受震动而无动于衷吗？

如果我们能这样说，这是十字架起决定性作用的“策略”，那么这策略就总结了对十字架所作的全部诠释。因为整个策略都是为我们的皈依而设置的，十字架所以能拯救我们，因为十字架使我们皈依。

第十三章 附注

①关于“致义”参阅本书第 22 章之二“因信致义”。

②参阅本书第 4 章之三。

③参阅勒内·吉拉尔的《暴行与神圣事物》，1972 年，巴黎，Grasset 版；《建立世界以来的奥秘事物》，1978 年，Grasset 版。

④当我们在《新约》编撰者笔下看到“祭献”一词时，也应当从耶稣这样的生活方式中加以领会。血是生命的象征，因而也是生存者的象征，所以流血也就是舍生。这就是保禄致希伯来人书信中长篇大论的主题。他强调耶路撒冷圣殿中无限期地献上山羊和公牛的血与耶稣一举而

功成地舍生流血是绝对不同的(希 9: 11~12)。基督的苦难,显然不是礼仪性的祭献,这是奉献祂自身生存的祭献。基督把自己奉献给天主,以此展示自己并把自己交给世人。祂告诉我们司祭和祭品不仅是独一的,而且是同一的,其中毫无外来的成份,但所涉及的却是奉献自己的生命,首先是在日常服务中的奉献,然后是在死亡考验中的奉献。祭献在意义上的改变在先知们的教导中已初见端倪,而在跟圣殿中的祭献作对比时,则有了根本的改变。基督的祭献已在性质上起了变化。

⑤依肋内的《驳斥异论》IV. 17. 5 和 18. 1. A. Rousseau 的法译本 460、461 页。

⑥参阅奥斯定的《天主之城》X. 6; G. Combès 法译本, B. A. 34, 445 页。

⑦伊夫·德蒙舍伊神父(1900—1944),神学家。他被德国军队所枪杀,因为他是一名司铎,而且忠于奥斯定的思想,愿意跟韦科儿(Vercors)地区的游击队保持联系,他以自己的方式也成为一名殉道者。他曾说,基督的祭献是祭献全人类的伟大圣事。圣事是一个可感觉到的朴实无华的标记,它以象征的形式,在言语和手势的协助下,以不可替代的方式,引发心灵上的真实事物^❶。然而圣事通过耶稣的奉献才体现自身的意义,并使所象征的事物化为现实。基督钉死在十字架上的祭献,对祂整个的奥体而言,是元首的祭献,我们就藉着元首的祭献,也能把自己奉献给圣父。根据圣奥斯定的观点,我们被带进圣体圣事的奥迹中时,领受了基督,也就懂得了如何在生活中把基督体现出来。度祭献的生活,就是度圣体圣事的生活,两者完

❶ 关于圣事,可参阅本书第二十二章之二。

全是一回事。

⑧鲍书哀 1660 年 3 月 26 日，在最小兄弟会度封斋期时，圣周五的讲道词。引自 J. Leborg 所编的《布道词全集》，1916 年，巴黎，Desclée，卷 3，385 页。

⑨奥斯定《论天主圣三》，X111, 11, 15; P. Agaësse 法译本，B. A. 16, 305—307 页。

⑩埃蒂·伊勒桑(Etty Hillesum)荷兰犹太人，她对《福音经》越来越持开放的态度。在被押解到奥斯威辛集中营受毒气杀死之前，她在荷兰的韦斯特博克(Westerbork)集中营内，一直不断地写日记。在被拘禁的日子里，她亲历了日益深重的灾难，不仅有肉体上的痛苦，还有精神上的煎熬。她设法为人服务，努力使自己成为他们的“保护人”。在最痛苦的时候，她保持乐观的生活，并赞叹天主所创建的万物。她曾这样写道：

我在集中营里，我把我在这样的地方奉献给上主，除此以外，我还能做什么呢？有时我设法接近一个人，伸出手臂搭在这人的肩上，我不多说话，只注视其面容。我什么都看惯了，没有一个人有痛苦的表现。[……]我敢于从人的眼睛深处看到每个人的痛苦，痛苦并不使我害怕。每天结束时，我常有同样的感情，我爱同我一样受苦的人。我见到人们所受的痛苦，我并不去品尝其中的苦味，只是爱他们，爱他们忍受痛苦的方式，他们对要受的苦并没有预先作什么准备。

(埃蒂·伊勒桑的《动荡的岁月》，1995 年，Seuil 版，纪要 59, 240 页)

⑪为生动地说明这“哀求”，我们可以重温圣周五礼仪祷文中震动人心的《怨词》(Improperia)。这确实是天主向子民发出的哀呼，其实这也是向我们全体发出的呼喊。天

主那么奇妙地恩待了祂的子民，但他们却把耶稣钉在十字架上：

我的人民哪！我为你们做了什么？我在什么地方对不起你们？请回答我！

因为我领你们出埃及地，你们就为救主准备了十字架吗？

四十年里，我领你们进入旷野，用玛纳养活你们，并使你们进入富饶之地，为此，你们就为救主准备了十字架吗？

我该为你们做的，还有什么没有做的？我给你们种植了最甜的葡萄，你们就用酸苦的汁来解我的渴，并用长矛刺你们救主的心！

我呀，曾为你们打开红海，而你们用长矛洞开我的肋旁！

我呀，在云柱前开路，而你们把我带到罗马总督比拉多面前！

我呀，在旷野用玛纳养活了你们，而你们批我颊，还鞭打我！

我呀，给你们饮岩石中流出的泉水，而你们却给我喝胆汁和酸醋！

我呀，以我的全能把你们举扬在众民之上，而你们却把我高悬在十字刑架上！

我的人民哪，我为你们做了什么？我在什么地方对不起你们？请回答我！

⑫参阅本书第九章之一“十字架启示了天主绝对的爱”。

⑬帕斯卡尔的《思想录》308号(Lafuma)。

⑭参阅本书第九章之一“十字架在我们的时代所作的见证”。

第十四章

耶稣的复活

耶稣的复活是基督宗教信仰的中心，与耶稣的苦难和十字架占有同等的地位。我们可以给基督徒下一个这样的定义：基督徒是相信耶稣从死者中复活的人。我们在此强调的这个论断，就其性质而言，违反了人类最普遍的经验，违反了人的死亡是不能逆转的经验。诚如人们清醒地认识到：“人死不能复生。”然而基督宗教信仰所宣布的正好相反：它不是那样的，纳匝肋的耶稣复生了。祂的复活是对我们的许诺。

然而，首先要搞明白所说的复活是什么意思？关于复活，各有各的描述。这些描述本于尸体还魂，即尸体还复到原先的生理状态之中。这也说明灵魂曾脱离躯壳而去，它就跟灵魂不灭说没有什么区别，这种概念在希腊时代和在希腊化的犹太人中是很普遍的。这个论点若值得我们耐心地加以提炼的话，那正是我们该深入探讨的。

在对当今的人谈到有关耶稣复活的信仰之前，先宜对他们解释清楚我们所要谈论的事。这事不仅要求我们去查问它的历史，而且还要探讨有关我们肉身方面的问题。只有这样，基督宗教所宣告的耶稣复活才有意义。本章最后，还将进一步谈论当今有关再生(La réincarnation)^①的

① 此词尚可译为“再成肉身”、“投胎”、“轮回”等，此据《神学辞典》译为“再生”。

话题,因为人们往往把它与复活相提并论。

一、耶稣的复活及其历史:人及其肉身

1. 关于耶稣的复活有什么历史真实性?

很显然福音经在记述耶稣复活的事迹时,一改原有的笔调。圣史们所讲述的耶稣被钉在十字架上及其死亡都是公开的事情,是由耶路撒冷居民及在那里路过的人亲眼目睹的。可是他们所记述的有关耶稣复活的事迹却都是在私下证实的。耶稣从未作过公开的显现。祂只显现给祂的门徒们,也就是说,祂只显现给所熟悉的、开始相信祂的男男女女。

是门徒们自己公开宣讲耶稣复活的。我们不妨想想路加圣史所记载的伯多禄在五旬节讲道中所下的“惊人”的论断:

这个你们通过无法者的手,把祂钉在十字架上的
人,天主使祂复活了,我们都是这事的见证人。

(参阅宗 2: 23~24、32)

然而这样的见证本身就表明这是信仰上的见证,他们只是以他们信仰的名义说话。他们之所以确认耶稣复活,不仅凭他们肉眼所见为证,而且还凭他们信仰的眼睛所见为证。所以他们的见证是很独特的。

耶稣复活的见证有其独特性

首先我们得注意到耶稣复活的见证是以什么方式向我们表明的。这些见证都是独特的,它们在许多方面不同于对耶稣在其它生活事迹所作的见证。

首先在耶稣复活的那一刻,就没有一个人在场可以为

之作证的。耶穌死后被埋葬在坟墓里，后来打开坟墓，里面是空的。今天就有些人竟异想天开地说，在耶穌复活的那一刻，坟墓里若有一台摄像机把那时的情况记录下来就好了。其实摄像机是不会拍摄到什么的，最多是圣尸的消失。因为有关复活的报告，说明复活使耶穌的肉身有了超越人认识的行动，即超越了时空的连续性。根据我们的生存条件，这是无法想像的。我们在后面，还会来谈论这双重的连续性的。根据现代公认的说法，以后我们就把它称作“时空连续”(Continuum spatio-temporel)。在这意义下，复活对我们而言是一个奥秘。

这以现代专用语所作的思考跟宗徒们的教导十分相符。耶穌复活后显现的事迹证明宗徒们跟耶穌的往来的方式已经彻底改变了。耶穌不再是时常跟他们在一起的小伙伴了。祂可以自由地显现或消失。复活以后，祂活在“另一个”世界里，我们未尝不想描述这另一个世界，可是由于这本是天主的世界，对我们来说是完全陌生的。保禄甚至毫不犹豫地说是“灵体”(格前 15 : 44)，以此强调现世的肉身和复活后的肉身之间的不连续性。

为此我们可以说，耶穌的复活不是尸体还魂、重过现世的生活，而是摆脱了死亡的条件，进入了属于天主的世界^①。对此我们应该满足于那些十分细微的标记：一方面那坟墓已发现是空的，另一方面门徒们都声称“见了”活的耶穌。当然，这“见了”本身是悖逆的。既然他们没有复活过，怎能看得出耶穌在天主前已复活的那个样子呢？然而耶穌必有办法让他们认出祂来的。

留心阅读耶穌复活事迹的读者，谅必会因其中出现的分歧而感到惊奇，难怪有人会说这些是“杂乱无章的见证”(佩罗)。当然在重要的论断方面，彼此还是符合一致的。

然而要“协调”所有的情节，按程序编排一个在时间上紧凑的大事记，这是不可能的。这样的编排有双重的理由注定要失败的。一方面门徒断断续续所报导的耶稣复活后的显现，完全出自耶稣绝对而又超越一切的自由，耶稣的复活不像耶稣的事迹容易记述，因为复活是属于另一范畴内的事。另一方面，面对这样惊人的事迹，众多的见证有时就难免会有一些分歧的地方，这样我们便看到了“言语纷纭繁多的情况”（佩罗），可是这正好显示这些见证者有他们的相对独立性。

耶穌的復活有历史上的证据吗？

对于这个问题，我们不能简单地用“有”或“无”来回答。或者确切地说，我们首先应该回答说“无”，然后再回答说“有”。但这并不是什么模棱两可的回答，而是符合整个人类历史中那个独特事件的真实情况的。

我们首先回答说“无”。耶稣复活这件事告诉我们基督连同祂的肉身已脱离了人的历史，而进入了天主的世界。所有的学问无不取决于研究的对象及其方法。然而，今天我们谁都知道，历史的学问不能越过时空连续的限制。因此历史学无法说出历史的绝对开始和历史的最后结束，如果它闯进这领域，就成了历史哲学或历史神学了。

然而陈述耶稣复活的人，竟把它说成是一个有限定的事件(*un événement—limite*)，因为在复活之前，一切都记载在我们的历史之中(可以指出它的日期)。但在复活之后，我们知道，耶稣已决定性地脱离了历史，祂成了“属于天上的人”(格前 15 : 49)，其特征是不死不朽，亦即跟属于地上、属于历史的人的生活条件截然相反。对这新的“生活境界”，历史学一无所知。在这问题上，历史学家本人就

像我们前面提到过的见到病人奇妙地病愈的医师一样，只能下结论说，这是一个得不到解释的想像。历史学家首先也会寻找记录在时间和空间方面的解释。他们会讲述奇闻逸事，很自然地会想到尸体被人偷走，甚或说耶稣遗体的消失，在历史的观点下是无法解释的。数十年前有一个恶作剧的人，曾把卓别林(Charlie Chaplin)^①的灵柩从公墓里偷走；但从来没有人想到过他复活了，况且他的遗体不久也被人找到了。总之，不属于历史范畴内的事，是没有历史证据的。

所以耶稣的复活不属于历史，因为在事物真实性方面，它是不能用历史的批判法和科学的证据来证实的。它是“超越历史的”。若说它没有直接的证据，因为它不可能有这样的证据。

在极其漫长的教会护教史中^②，在注重科学知识的文化氛围下，由历史方面提出来的关于复活的疑难，天主教会并没有采取什么对付的措施。因为教会方面曾经太轻率地认为对于耶稣的复活，已拥有跟耶稣之死相同的历史证据，另一方面教会不仅没有分析当初是在什么方式下知道耶稣复活的，反而经常把信仰方面的传统说法转成十分庸俗的语言，以致改变了它原有意义。因此耶稣复活有时就被描写成祂又回复祂以前的生活了。

对承认世界绝不自我封闭而且根本上是向天主的自由开放的人而言，若说耶稣的复活并不属于历史，丝毫也不表明祂的复活就不是真实的事件^③。从科学的意义来说，凡真实的不一定都是历史。耶稣的复活被断定为发生

① 即上世纪世界著名的喜剧大师、电影演员卓别林(1889—1977)，旧译卓别麟。

在耶稣这个人身上的事件，因为耶稣是属于我们历史的。

我们接着回答说“有”。关于耶稣复活，确有经过一些人亲眼目睹的历史证据，因为他们当时都相信了。宗徒们的见证所显示的种种迹象，就其总体而言是能为历史的方法所接受的；历史学家在这上面完全可以自由地破解和判定他们的见证有什么价值和严肃性。

耶稣复活也是属于历史上的事件，因为所涉及的是一件在以前、在历史上记录在案的事。它有日子、有地点，是与历史挂上钩的。可是由于这只是预定的事，所以记录本身只具有消极方面的意义。

耶稣复活，由于这件事在历史上一直留传至今，所以还是属于历史的事。我们可以想想它广泛流传至今，已达二十个世纪之久，过去和现在有多少人相信耶稣复活的事迹，不仅如此，他们还把耶稣复活作为自己生存的基础呢。

耶稣复活的种种事迹总的说来即使不是什么证据，至少也是足以使人信服的有力的标记。辨认标记不同于证实一件事，这是个人自由地与耶稣建立关系的领域。

耶稣复活能为信仰所接受

我们若承认以上所说的一切，就是肯定耶稣复活的事迹能为信仰所接受。宣告“耶稣从死者中复活”，既非由经验所证实，也非经科学证明后的结果，它是发自信德的表白，其中包括合理而可信的判断。

福音经的记载生动地说明了这一事实。耶稣在复活后的发显中，只有信仰祂的人才认出祂是谁。一方面，基督宗教当初所传达的信息，就是对发生在历史中的这件事所作的见证，宣告耶稣复活，本身就是一种信德的行为^④。

今天要接受耶稣复活的信仰，若无教会以全体名义所

作的见证，则是不可能的。这就表明基督宗教这个实体本身，就是耶稣复活的见证。教会是用言语、庆祝的礼仪，以及信友的会聚把它表达出来的。基督宗教存在的使命，便是在暗中成为一个复活的实体。因此基督宗教各团体的生活，为耶稣复活所作的见证其质量如何，是至关重要的。

既然承认耶稣复活是一个信德行为，那么它在天主圣宠的鼓动下能促使人自由地皈依。耶稣的门徒们就经历过这样的皈依过程。在圣周五那天夜晚，他们因不信而失望地逃散了，直到最后他们又会聚在复活者的四周。无论哪一个最终相信耶稣复活的人，也会有跟他们类似的经历。

2. 人的身体是什么？

人的身体自然是一种物体。那么物体是什么？真实的物体可以根据各门各类的科学观点，对它进行研究。首先有矿物体，我们可以研究它的分子和原子结构；还有植物和动物的生物体，我们可以研究它们的生物组织。我们已分清了植物与动物之间的界限，在动物的门类中，从原生动到高等动物猿猴，根据进化论的解释，出现了一个正在上升的系列，随着神经系统的日益发展，动物便进入了意识和交流的领域。我们都有同家畜在感情方面交流的经验。

然而我们人随同我们的身体则越过了另一道新的、极其重要的界限。当然，人的身体经历了物体方面所有的低等“阶层”。我们是由原子、分子、细胞以及生长系统和神经系统构成的。我们的身体得服从于一切生物规律，然而又以自我反省、理性思考和语言能力超越在这些规律之上。现在我们很难把身体与灵魂分离，因为语言通过我们

在生活中所体验到的一切，是跟我们的身体分不开的。

我们是靠身体工作、改善自然环境并改变世界的。我们也靠身体思考、讲话，并与人交往的。我们的言语就其意义来说是非物质的，然而又是十分物质的，因为语言通过我们的口发声，通过我们的肢体在纸上写字，或在电脑上打字。一个人的书法，根据笔迹的分析，很能说明一个人的个性。我们要爱，也少不了我们的身体，因为爱情的动作还得通过身体，可是动作所表示的爱情远远胜过身体方面的感觉。更为普遍的是，我们的喜乐是在我们的身体上感受到的。

我们的面容是有变化的，我们能通过微笑或大笑，通过哭泣或欢呼，显露出各种微妙的感情。脸部的表情，尤其是画家善于捕捉的那些最亲切的表情，可以反映出我们的人格。我们还可以想想身体的仪表和神态之美，身体每一部位都是有表情的，特别是在舞蹈和体育表演中，那时人的身体多么轻盈超脱，各种形式的艺术都是属于身体的，因为都与我们的感官有关，感官使我们得到艺术的享受，可是艺术还是我们心灵感受的场所。

我们的身体也是感受痛苦的场所，所感受的不仅是肉体上的痛苦，还有精神上的痛苦。然而这两种痛苦之间的确切界线在哪里？内心的忧伤、爱情或事业上的失败对身体也有影响。身体方面某一器官或某一功能因疾病所遭受的折磨，确实使人感到痛苦，特别是当这些痛苦使人失去生的希望时。因此死亡，由于它要割断我们与肉身的关系，被视为我们自身的毁灭。

随着我们年岁的增长，我们的身体也成了一部历史。我们的身上已留下了肉体和精神上所遭受创伤的痕迹。总之，在我们身上的一切都典型地显示属于人所特有的一

切。我们并非简单地拥有动物的身体，而在这上面移植了一个独立的精神。诚如贝玑所说的那样：在我们身上属于精神的就属于肉体的，属于肉体的就属于精神的。说真的：不是我们有一个身体，而是我们就是自己的身体。我们的身体是人的身体，所以是一个具有精神的身体。当今的人类学喜欢说什么“说话的身体”(corps-parlant)或“具有意义的身体”(corps-signifiant)。因此人类学说，人的身体实际上首先是个人生存的场所，而个人的生存是由言语和交流所产生的。身体是离不开我们人类生存的条件，所以身体就是我们自己。

每个人的身体存在于跟他人交往的关系网中，并与其他人结成一系列的“社会体”，如：家庭体、职业体、经济体、政治体以及宗教体等。当然这是一种类比；在法文中还可以把一个人的全部著作称作“文集体”(corpus texte)^①。体的这些用法是很有启发性的。

从死亡到埋葬

一个人死后，他的身体成了尸体，尸体就成了埋葬之物，身体的名称改换成尸体，对身体的尊敬也随之而起变化。一方面表明这已经不是人的身体，另一方面却又表明这还是人的身体。很简单，尸体已不再是会说话、会表达意义的身体，不再是人与人交往的中心，从此只是一个空空的躯壳而已，然而遗体对认识死者和爱死者的亲友来说，还是一个人的身体。对他们来说，它是总结死者一生和与人交往的标记。因此他们尊敬死者的遗体，把它埋葬在坟墓里，保持对他的怀念。人是埋葬死者的动物；人是

① 中文里无此用法，而称之为某某人全集。

怀念跟自己一起生活过的死者的动物。死者在人们心中似乎以某种方式仍活着。

若说亲爱的人死了,就像是绝对的最终的分离,那么隆重的葬礼完全违背了人们希望一切并非从此完结的心愿。根据宗教传统,活着的人都会想死去的人永远活着,即使他的遗体会逐渐腐朽,亲友们尽最大的努力完好地保存遗体(涂防腐香料,盛放吸潮剂),或者认为死者凭留下的事迹,依然可以活在亲人或人民的心中。

复活起来的是什么身体?

我们谈论肉身复活,并不谈论人体内的原子、分子、细胞发生了什么情况,第二世纪时的护教学家阿达那哥拉斯(Athénagore d'Athènes)^①曾受命去回答唯物主义者所提出的可笑的设难。他介绍那个设难如下:有人淹死后,他的身体被鱼吃了;然而反过来鱼又被人捕捉后吃了。假设某人吃了曾吃过人肉的鱼肉,那么到了复活时,这人的肉体当归于谁?

我们会觉得这设难很可笑。虽然现在举行火葬时,对死者及其家属都表示一定的敬意,但总觉得这是一种粗暴的毁尸方式,即使如此,如今教会对火葬已持开放态度,这一态度已足以说明肉身复活与保存尸体是毫不相干的^②。

的确复活者在时空中的不连续性,我们是无法描述的。复活起来的身体在时空以外的世界里是怎样的,这对我们来说是无法想像的。我们只能从福音经所记载的耶稣复活的事迹中看到了一些与时空隔绝后的标记。再说,这些标记对还活在世上的人来说,是很适用的“教学法”。

① 参见《神学辞典》人名一览表。

根据基督宗教的信仰，肯定肉身复活，便是说肉身穿越了死者的身体与复活者的身体之间的那已证明了的彻底不连续性，而仍保持某种连续的形式。这个不连续性，我们是无论如何描写不成的。就复活后的身体属人的身体而言，它就无法脱离人的条件，而且这身体应概括一个人的全部历史，并说出一个人完整的人格。

同时这又告诉我们，复活后的身体从此是一个“灵体”（格前 15：44），一个“光荣体”、“不朽体”，与“生活体”、“可朽体”正好相反。看来这在用词上可能是矛盾的，因为凡是灵体就不是肉体，凡是肉体就不是灵体，就像喜剧大师莫里哀^①笔下的儒尔丹先生（monsieur Jourdain）所说的：凡是诗就不是散文一样，然而以上所作的分析，已说明我们的血肉之躯以多种名义已经灵化了。到了时候，肉身将完全灵化，然而我们只能说到这里为止。理由很简单，因为在世的人谁也没有复活过。我们肯定我们所希望的，所相信的是真实的，这真实超出了灵魂不死的概念。

耶稣复活带来的信息就是如此，耶稣显现给宗徒们时，还是他们所认识的耶稣。然而他们是在完全不同的方式下“认出”祂来的，因为他们跟祂交往的方式已经完全不同了。耶稣已不受时空的限制，祂完全超越了时空，而且控制了时空。祂是从别处来到他们面前的，祂来自天主神圣的世界。

从根本上讲，这信息是难以接受的，特别是那些外邦人，就像《宗徒大事录》中保禄在雅典阿勒约帕哥议会宣讲

① 莫里哀(1622—1673)法国十七世纪伟大的喜剧作家。儒尔丹是他的喜剧《贵人迹》中的人物，此人一心想攀附上流社会的贵人，闹了不少笑话。

耶稣复活时所发生的情况那样：

他们一听从死亡中复活的事，就有人讥笑他；也
有人说：我们下次再听你讲吧！（宗 17：32）

当然，耶稣复活的信息，许多世纪以来，往往是人们接受基督宗教信仰的绊脚石。然而，它也是最有力量的杠杆。

我们这个时代的人，面对这向人类理性挑衅的信息，却持有各种矛盾的态度。一方面，他们完全拒绝接受人类学上的灵肉两分法，前无古人地竭力主张不是我们有身体，而是我们就是身体。但另一方面，他们一谈到耶稣，也就会涉及到我们的身体复活后的真实情况。他们对复活的信息所产生的不寻常的反应，由于文化方面广泛深刻的影响，便把它转为神学方面的思考。

3. 今天还可能叫人相信耶稣复活吗？

现代的人依然能相信耶稣复活吗？这样的信念也是我们这个时代中“可以自由相信”的一部分内容吗？复活的概念，经初步分析，从文化的角度来讲，已不再向世人提供什么希望了。近代的唯理论者把复活看作是反映人类愿望的神话，而且一厢情愿地把它束之高阁。那么，从此就有了定论了吗？

可是近年来人们对人类的愿望进行分析后，却得出了绝然不同的结论。德国新教路德派的神学家沃尔哈特·潘南伯（Wolfhart Pannenberg）^①发展了马克思主义者布洛霍（Ernst Bloch）^②的哲学研究，根据普遍的事实，认

① 潘南伯或译潘南堡、潘内柏格（1928—）。

② 布洛霍或译布洛赫、布洛克（1885—1927）。

为人类的自然命运在现世的生命结束时，在有限中并没有找到最终的结局。今天的人活得那么轻松，似乎一点也不关心死亡的问题，这种令人惊奇的轻松很可能是虚伪的。他说：“对问题持肤浅的看法，并不能解决那唯一的问题；把问题闷死，不会给人什么胜利的感觉。”他更确切地说：

以希望为研究对象的现象学，证明人类觉悟到死亡以外的希望，仍属于人类的天性。[……]人通过自己对死亡以外的希望，对自身没有穷尽的追问，从中产生了灵魂不死和死者复活的想法。[……]“死亡以外的生活”，只能在灵魂不死的形式下形成，并且只能作为整个的人的另一种生存方式。这就是从死者中复活的形象所具有的内容^⑥。

潘南伯的分析是从人类最深的经验中出发的。人知道自己将要死亡，他看到自己的生存处在悲惨的冲突之中：一方面是他的不可抗拒的死亡命运，一方面是想永远生活下去的绝对愿望。在这样的处境中，人本身所有的限制和矛盾都集中在一起，便感到需要得到救恩。我们可以把救恩说成是得到拯救，因此救恩也是生活，完整的生活，绝对的生活，在爱情中的幸福生活，是在同自我、同他人、同世界、同天主绝对的和解中永远生活。救恩(salut)在语源学中与健康(Santé)是同源的，这就很说明问题。我们说一个人从重病中康复了，就说明他得救了，也就是说，未来的生活又展现在他的面前了。人类的这个愿望，就其确实性而言，就是摆脱自身所受到的死亡的限制。但这并不是摆脱具体的自我，因为人人愿意把自己所接受的、经历的和具有积极意义的一切，自始至终保存其真正的价值。

因此我们能说，人人都有自身复活的希望，这个希望在每个人的内心深处是难以抑止的；这希望是与“人的存在”连结在一起的；这个希望就是本书一开始就描述过的人生经验之一^⑦。也就是这个希望可以使我们领悟耶稣的复活，并以信仰皈依祂，因为在我们自己的处境并没有什么可以与之相比的经验。确实没有信仰就没有希望；如果一个人连一点点信仰也没有了，他就什么希望也没有了。

二、耶稣复活的信息

1. 门徒们产生了信仰：从不信到宣扬信仰

我们曾把圣周五晚上失魂落魄、四处逃散的门徒们摺在一边。他们对耶稣的信仰和希望，从表面上看来遭受了不可逾越的考验。他们都走了……有的甚至返回自己的家乡加黎利。

从这以后，他们又怎么会相信耶稣复活的呢？由于耶稣在执行祂的使命时，他们一直跟着祂，走祂的道路。如今他们回过头来重新走这条道路，就特别引起我们的关注，因为他们“突然转变过来”，实在不是件容易的事。他们面对耶稣复活的新情况，福音经上处处提到他们所产生的怀疑和抵触情绪。他们这样困难地相信耶稣复活，对我们来说，倒是一种宽慰，因为“目睹”的人尚且不容易相信，那么我们没有“目睹”的人难以相信，就不足为奇了。

耶稣复活给了他们三个足资证明的标记：他们发现坟墓已打开，而且是空的；天使在坟墓里显现，报告耶稣已经复活了；最后则是耶稣亲自显现给他们。我们知道无法给这三个标记和耶稣的显现排列出一张时间表来。这些事

迹由于耶稣复活后的情况与生前不同，祂可以随心所欲地显现，其中没有什么时空连续性可言，因为祂不受时空连续性的限制。

发现坟墓空了

福音经十分重视有关耶稣埋葬坟墓的记载。其中有不少细节方面的描述：阿黎玛特雅的若瑟勇敢地向比拉多要求把耶稣的圣尸从十字架上卸下来；尼阁德睦和一些妇女也前来参与埋葬之事；由于安息日快到了，他们只得草草了事；圣尸是放在附近新的坟墓里的。埋葬的方式是用殓布把遗体裹住或用布条绑扎的。玛窦圣史又补充一个情节，司祭长们要求比拉多派卫兵把守坟墓，唯恐门徒们把尸体偷走。

福音经对耶稣的埋葬如此谨慎而郑重地记述是很有道理的。耶稣被埋葬在坟墓里，则说明耶稣真的死了，而且在祂的死亡与复活之间在时间上有一段间隔。《信经》一提到“耶稣被钉死在十字架上”，紧接着就提到祂被埋葬了。这样就不可能使人认为耶稣被钉在十字架上并没有死，只是昏迷过去而已。

关于坟墓已空的传统说法，有着几种不同而又十分重要的解释。发现坟墓空了，可以用那一位（或两位）天使的报告来说明，并加以解释说那钉死在十字架上的耶稣已经复活了。但也可以说发现坟墓空了，其意义本身也模棱两可、无可解释。这话什么意思？坟墓空了，究竟是怎么回事？我们不妨先来考查一下这事吧。

发现坟墓空了，仅就此事本身而言，并不能使伯多禄相信耶稣复活了，只能使他感到惊奇而已。路加福音记述了妇女们所作的见证后，便说：

伯多禄动身，奔到坟上，低首往里看，他只见殓布。他就回家了，心中惊奇着这发生的事。

(路 24 : 12)

圣史若望的叙述与此相仿。玛利亚·玛达肋纳上坟去哀悼，发现坟墓已经打开，而且是空的。她便认为有人把耶稣的圣尸搬走了，便奔去见伯多禄。伯多禄便和另一位门徒若望出外，上坟去。他察看了那里的情形，并仔细地记住了那里的一切。可是福音经一点也没有谈到他有什么反应。这就足以说明那里的情景并不能导致他相信，倒是另一位门徒说他自己：“他见了，也信了”(若 20 : 8)。若望立即把圣经上的预告和耶稣本人联系在一起，这完全是耶稣的历史及其走过的道路，使他看到了新的天地，从而在信仰上下结论说：“祂复活了！”所以坟墓空了，只有在这样的心境中才能成为使人产生信仰的标记。

所以坟墓已打开，而且是空的，此事本身并不证明耶稣复活了，这件事可以有多种解释，其中最简单的解释便是尸体被人搬走了，这也是玛利亚·玛达肋纳当时很自然的反应。根据玛窦福音的记载，这也是人们嘱咐守墓兵丁的话：“夜间我们熟睡时，祂的门徒前来偷走了祂”(玛 28 : 13)。圣史继续说：“这说法在犹太人中间，直至今天还在流传”(玛 28 : 15)。坟墓空了，若脱离当时的情景，把它孤立起来看，引起人们的猜疑是合情合理的事。

天使的报告和妇女们的见证

福音经上所说的空墓就是复活的耶稣“神显”(théophanie)的场所，而妇女们却是首先获得耶稣复活信息的人。这一点不仅是其中的一个情节，而且另有它的深意在，因为妇女的见证在犹太人的法律前是不能接受的。再

说,妇女们的话一开始就被视为不可信的,多少被人贬为“无稽之谈”(racontars),最多不过引起人们的好奇心,使人前往看个究竟而已。

马尔谷所传的福音,看来是最古老的,它本来就在第16章第1至8节的地方结束的^⑧。我们在这几节中看到妇女们“浑身发抖,魂不附体”,因为她们见到坟墓门口的那块石头转移开了,并看见“一个穿着白袍的少年人”,向她们报告:耶稣复活了。她们害怕得连天使要她们把耶稣复活的信息转告门徒的嘱咐也没有遵守!

玛竇所传的福音在这方面讲述得多了一些。这一次妇女们对耶稣“神显”的景象作了见证^⑨。大地忽然震动,“主的天使”前来把石头滚开,守兵们吓得要死。接着天使把耶稣复活的信息告诉了她们,并嘱咐她们把这信息转告门徒们。她们又害怕又高兴,奔去向门徒们报信。她们走在路上时,复活后的耶稣第一次显现出来,迎着她们,向她们问好,并叫她们去告诉弟兄们到加黎利去,好在那里跟祂相见。玛竇的记述很有“卫道”的味道,因为他强调坟墓确实已经是空的,而主的天使要比被击倒的守墓兵强大得多。

路加所传的福音,坟墓里出现了两位天使,他们穿着“发光”的衣服;耶稣复活的事全由这两位天使报告的。当妇女们把事情转告给“那十一人和其余的人”,“宗徒们认为这些话是一派胡言,而不相信她们”(路24:11)。这时伯多禄便采取了行动,上坟去察看。妇女们所传报的信息,同样也不能阻止厄玛乌的两位门徒离开耶路撒冷,因为他们不相信:

可是,我们中有几个妇女,真的使我们惊得发呆了。她们一清早上坟去,没有找到祂的遗体,就回来

报告说她们见了天使显现，天使说祂活着。我们中有几个人也上坟去，而所遇见的，正如妇女们所说的。可是祂，他们没有看见。（路 24：22~24）

发生在逾越节一清早，天使显现给妇女们的这件事，并不意味着这是最早的记载。福音经根据自身在文学和神学上的结构，天使所以发现给妇女们，主要是为了让她们去传播耶稣复活的信息，从这意义上讲，她们传播耶稣复活的信息，已可被视为“宣道”(Kérygme)^⑥了。这宣道具有双重目的，即让门徒们产生信仰，因而相信耶稣复活了。这样就完全凸现了妇女在宣道方面所起的作用。这在犹太人古老的传统里，不仅是令人惊奇的，而且也是令人反感的。一般而论，这惊奇和反感正好是辨认这件事具有历史真实性的一项标准。另一方面，这也强调了门徒们相信耶稣复活是困难的。因此人们就认为，单凭妇女们所说的话，门徒们是不会那么简单地相信的。

耶稣显现给门徒们

门徒们也享见了耶稣复活后的多次显现。这多次显现使他们从不信过渡到信仰的领域。福音经提到了他们在信仰上所遇到的困难(玛 28：17；谷 16：13~14；路 24：43)。我们从若望福音中知道多默对耶稣复活的反应。他不相信同伴的话，他要亲眼看见才相信(若 20：24~29)。为此，我们无论如何不能同意勒南的那句名言：“一般而论，期望就会产生所期望的对象。”因而说耶稣复活是门徒们的心愿与希望所产生的幻象。

耶稣先后多次显现给门徒们，相对而言，彼此之间是按着一定的方案进行的。耶稣的出现一开始就完全是主动的，是门徒们所意想不到的。祂先给他们带来了平安

的信息。起初门徒们并没有认出祂来。耶稣为了让他们认出祂来，祂就通过动作（伸手和伸脚，露出祂的肋旁，祂要求吃东西和擘饼等），或用圣经上的话提醒他们（据路加福音记载，祂用圣经上的话开导厄玛乌门徒和在晚餐厅内的人）。后来祂给自己人带来了欢乐和信心；在会见结束时，祂给他们指定了使命（玛 28：18～20；谷 16：15），并要求他们为所见的一切作证；最后则要求他们把福音传到全世界。为此，祂预许门徒们将获得圣神的宠恩（路 24：49；宗 1：5）。但在若望福音中，祂已向他们嘘了气，使他们领受了圣神（若 20：22～23）。然后，祂以同样神奇的方式消失了^①。

耶稣显现给门徒们，这也说明在“光荣”的身体与没有复活过的身体之间有着一种意想不到的交往。这就说明门徒们为何始终没有迳直地把祂认出来。有人可能对此感到惊奇，因为他们原来一直是与祂生活在一起的。可是一个人只要明白了“光荣之身”显现给尚在现世条件下生活的人，有其异乎寻常的特征，也就觉得没有什么奇怪的了，然后复活后的耶稣，祂主动地以祂的身体为媒介，使他们知道祂复活了，他们都见了祂（格前 15：5～8），摸了祂；祂同他们一起吃喝（参阅路 24：39～43）。然而他们并不单凭感觉，而且还靠信仰和恩宠，领会了那些经句的意义，才认出耶稣来的。看见和信仰是连袂而至的。这就是耶稣复活后为何不显现给群众的理由。耶稣迫切希望祂复活的信息，尽可能地得到广泛的传扬，同时又尽可能让祂的显现保持其“亲密性”，只显现给一小群人以及那些亲近祂的妇女们。表面看来，这两者之间似乎是矛盾的，这最重要的信息，耶稣为什么不立即公之于众呢？这只要我们好好想一想就会明白的。这样大规

模地向群众显现，势必成为一大奇观，用今天的话来说，就成了一大新闻而令人置疑。耶穌复活不可能当场使那些对耶穌认识不足的人皈依的。在乞丐拉匝禄与富人的比喻中，亚巴郎不就这样说过吗？他说：“即使有人从死人中复活起来，他们也不会信从的”（路 16：31）。因此耶穌采取传递见证的方法来教育人。对我们来说，这一教育法至今依然适用，它告诉我们首先应该介绍耶穌在复活前所走过的道路，因为一个人是不会平白无故地相信耶穌复活的。

宣道 (Kérygme)

耶穌的多次显现仍不能解除门徒们的恐惧。根据圣史路加的记载（宗 1：14），他们偕同耶穌的母亲一起在晚餐里祈祷。然而，他们一旦接受了圣神，便不顾任何危险，坦率而勇敢地向人宣讲纳匝肋人耶穌的生活和死亡及其复活。

以色列人，请听我的话。纳匝肋人耶穌是天主通过祂在你们中间所行的奇迹和征兆，并以其德能向你们证明了的人。这是你们自己都知道的。祂按照天主既定的旨意和预见被交付给了你们；而你们通过无法者的手，把祂钉在十字架上死了。但天主使祂从死中复活，解除了祂死亡的痛苦，因为死亡拘禁不了祂。
[……]

这位耶穌，天主已经使祂复活了；我们都是这事的见证人。[……]

以色列全家应确实知道，你们钉在十字架上的这位耶穌，天主已经立祂为主、为基督了！

（宗 2：22～24、32～36）

门徒们的信仰历程就此结束，以后他们就成了耶稣的宗徒。“皈依者们”将不断地传播他们的信仰，扩展其感染力。

表达复活奥迹的语言

有关表达复活奥迹的语言问题，我们已在前面谈到过了^①。由于耶稣复活后的情况，对我们而言是无法陈述的，《新约》中只有用希腊文的动词“使之起立”或“使之重新站起”来表达，这就是使躺着的起来，睡着的醒过来，这种语言有其时间方面的含意，即由“死前”转为“生活”，另外，也有其空间方面的含意，即从“低处”升到“高处”。这是最终生活在天主荣耀中的人用来表示欢乐的语言（莱昂—迪富尔，X. Léon-Dufour）^①，因此以上的说法是互相补充、互相照应的。

2. 保禄的见证

保禄也愿意让自己为耶稣复活的事迹作见证。他在耶稣复活前并没有认识耶稣，但他把发生在大马士革路上，一道强光使他双目失明的奇事，视为耶稣复活后对他的显现。因此他也获得了宗徒的称号。由于格林多人在相信耶稣复活的道理上，显然有困难，他便写信给他们。这一回他就像伯多禄一样，把发生在耶稣身上的事告诉他们，并为此而作证说：

弟兄们，我希望你们了解我从前所传给你们福音的。[……]我曾把我自己所领受到的，传授给了你们，其中最主要的是：基督按照圣经所说的，为我们的

① 法国当代神学家。

罪死，又按照圣经所说的，被埋葬，于第三日复活。祂显现给刻法，又显现给十二位；以后祂又一次显现给五百余名弟兄，其中多数人还活着，少数人则已安眠；后来祂显现给雅各伯，又显现给所有的宗徒。最后，也显现给我，这个未到产期而出生的孩子。

（格前 15：1~8）

保禄在信仰耶稣复活的问题上直截了当地提出了两个要点：第一点，耶稣死了，埋葬了；第二点耶稣复活了。他的宣讲建立在那些有幸见到复活后的耶稣显现，并为祂作见证的人们的基础上；而他把自己作为有幸见到祂显现的最后一人。他之所以提到这些人，为了让人们可以去询问他们，耶稣复活后是否真的显现给了他们。但是我们别忘了，耶稣的显现，只有在信仰中才能见到，基督徒就是被邀加入到新的见证者行列中的人，他们都相信原始见证者所说的话。

保禄在书信中使用了希腊文 *ōphthē* 一词，其原意是“祂被看见了”，“祂给人见了”，我们就把它译成“祂显现给人”。这里强调在显现中耶稣是绝对主动的，而且祂每一次显现都是这样的。

然而，保禄的回答并不到此为止。他提出了信息中的那两个要点外，便同格林多人展开了辩论（格前 15：12~58），因为他们坚持，并没有死人复活的事。而且他们还提出了问题：死人怎么会复活呢？为此，保禄就分两步来回答他们。

首先（格前 15：12~27），他从基督没有复活的假设中，提出几点结论来。假如基督没有复活，那么宗徒们所传报的信息是虚空的，基督徒的信仰也随之而落空了。这样他们所作的见证也都是伪证，救恩也就无从谈起。安寝

于基督的信徒也就彻底完蛋。这样的结论是不可思议的，于是保禄重申自己坚定的信仰说：“事实上，基督已从死者中复活，成为所有安寝者的初果”（格前 15：20）。显然这样的回答并不能彻底解决这个信仰问题。但它已有利于说明“复活”是基督徒所接受的信息中的关键，基督徒的成功失败全在于此。

接着，他便答复世世代代人都提出来的问题：“死人怎样复活呢？他们来时的身体是怎样的呢？”（格前 15：35）。保禄用种子发生变化的图像来说明问题。他说种子必须先死而后发芽，使具有与种子不同的形体。他赞赏麦种与麦穗之间仍保持着原有的种类，可是他不知道植物发芽生长的过程。对他来说，这现象是奇妙的，也是不能解释的。在此，他只想证明天主是全能的，祂能以小小一粒东西促成这样大的物体。从这个生动的图例中，我们可以在耶稣的奥迹中看到天主的全能。天主既能那样做，也就能这样做。这比喻生动地说明了在那可朽的身体与复活的身体之间，从根本上就存在着连续性与间断性之间的诡谲：

所播种的必将腐朽，复活的却不再腐朽；所播种的是卑微的，复活的却是光荣的；所播种的是软弱的，复活的却是健壮的；所播种的是形体，复活的却是灵体。
（格前 15：42~44）

因此所涉及的还是同一个身体，但条件已彻底不同了，原来这已超越了腐朽的界限。当然保禄所说的只是一种形象的说法，今天我们已经知道一粒种子是根据什么生物规律长成一株植物的。保禄跟格林多人进行这样的辩论，目的是别让我们陷入唯物主义者的想像之中，因为大自然已给我们提供了足资参考的图像。

3. 这个信息的意义

耶稣的天主圣子身份得以确认

耶稣以天主前杰出的“圣子”身份出现在人前，祂特别亲切地称天主为父，这是祂有意的欺骗，还是因为祂神经错乱了？在祂与犹太人民的宗教领袖之间的冲突中，究竟谁是谁非？正义在谁一边？天主到底站在谁一边？当耶稣被判十字架死刑时，天主不加干预，岂不表明天主认为反对耶稣的那一方有理吗？虽然耶稣极不寻常地以死亡来证明自己的天主子身份，这壮烈的牺牲使许多人为之“心碎”，可是在圣周五晚上，仍不能不使人考虑耶稣与天主的真实关系。

在《新约》中，肯定了耶稣复活是天主全能的行动，从而以神圣的理由解决了这方面的争端。因为我们对复活后的耶稣所作的见证已是另一种性质的记录。对复活前的耶稣所作的见证，都是根据我们现世的生活条件记录下来的。那时祂使用我们的语言，使我们领会祂的话；在祂复活以后所作的见证便是神圣的超越者所作的见证。对此所使用的语言就跟以前迥然不同，如果不跟耶稣过去所走过的道路连结在一起，我们是无法领会，也是无法接受的。所以耶稣的复活，离开了祂的身世背景，就毫无意义可言，而且也是不可信的。这样就不是什么人复活了，只是在玩魔术而已。

与之相反，若与祂的身世、祂的信息、祂的生与死的方式连结在一起，那么耶稣复活就是确认祂所走过的人生道路具有神圣的价值。就耶稣自己而言，祂以祂的复活确立了祂为天父和普世兄弟姐妹而死的意义。天主作为对祂

的回应，也以祂的复活确认祂的身世，使之进入生命之中，从此教会把耶稣复活视为耶稣具有天主性的最大证据。因为耶稣是要求人承认祂是天主子而死的，如今因祂的复活，祂的天主子的身份得到了确认。

耶稣复活也向我们指明了爱的道路，要我们跟随耶稣一直到无条件地奉献自己的生命。这决不是一条没有出口的死路。爱的道路，也就是生命的道路，因为它是真理的道路。

复活就是真实的生命

后来，里昂的依肋内这样说：“天主的光荣，就是活生生的人。”这句话首先在耶稣的复活中得到了证实。天主要耶稣回到生命中，回到圆满无缺的生命中，好让人人都能生活，这就是天主的光荣，也就是天主自身的美。耶稣的复活是美的，耶稣的死也是美的，只是在意义上有所不同。这是同一的美，由暗处转到了亮处；这也就是如今已经复活的耶稣，钉死在十字架上时所表达的美。

所以耶稣的复活就是生命击败死亡的胜利。不过有人会说，在全面的失败前，这样的胜利倒是十分别致的。这当然是越出常轨的胜利，而它明确地告诉我们，耶稣所遭受的一切都是为了我们。换句话说，耶稣复活了，我们便从祂那里获得了许诺。祂的复活使我们明白天主愿意我们将来是怎样的。耶稣以祂的复活具体而生动地说明了救恩究竟是怎么回事。因为对我们来说，得救就是生活，就是在爱情的生活中热烈而永久地生活着。我们将在天主内活耶稣所显示给我们的生活。耶稣的结局就是我们的结局，这也就是告诉我们死亡的规律已经被打破，人类的首领已把人类引向末日的复活，所以我们可以

以这样说，耶穌的復活就是向我們許下之諾言的最寶貴的保證。

世上的一切從此都改變了意義。新的未來、新的希望便展現在我們面前。祂為我們世人所宣告的天主之國，祂所感受到的一切，祂在短短數年中的治病和分賜糧食，只要我們願意接受，祂都會賜給我們。

然而，祂的許諾並非“人民的鴉片”，而是一個恩賜。因為它能調動人類的一切力量去建設一個正義、自由、博愛的社會，它使我們現世的生活有了保證。每當一個人擺脫了難以忍受的境地，擺脫了虐待或壓迫，擺脫了嚴重的疾病，擺脫了心中的煩惱，甚或神經錯亂，說明耶穌的許諾已暗暗地臨在。耶穌復活的威力就是由那些偕同基督，相似基督，為正義和真理而慷慨犧牲的人表達出來的。

耶穌的復活最終是向世人發出的“和平宣言”，只可惜世人的戰爭宣言實在太多了！誠如圣女小德蘭所說的那樣，從今以後天主“只有看在聖子的面上”垂顧我們。

坟墓空了的意義

坟墓空了，這事孤立起來看，並非耶穌復活的證據，而且也不是相信耶穌復活的主要內容^⑧。但把它放正了位置，同耶穌復活的信息連結在一起看，坟墓空了是一個很重要的事實。因為這是耶穌復活所留下的唯一跡象。即使它是消極的，但它是在我們這個世界中可以觀察到的真實事物。“就現在的世界而言，耶穌的復活是無影無蹤的”（普塞）。然而坟墓空了，這神秘的難以解釋的跡象，理應是存在的，好在耶穌的身體與祂復活後的情況之間還有着最低限度的連續性。“對一切關心此事的人來說，假如坟墓空了不是千真萬確的事，那麼想在耶路撒冷宣講耶穌復

活，连一天、一小时也不行^①。”

犹太人因为在人的观念上并没有接受希腊哲学中的灵魂不朽说，所以对他们来说，一个人的肉体就是他本人。复活的耶稣就是祂整个人。这位复活的耶稣就是跟我们一样生活，并以祂的肉身跟我们交往的耶稣。伯多禄在五旬节的宣讲中，曾提到这样的事实：“祂没有被遗弃于阴间，祂的肉体也没有见到腐烂”（宗 2：31）。那是一个“有可能宣认耶稣复活”的时代（德内肯，M. Deneken）^①。

坟墓空了与信仰的内容是密切相关的。它具有三重象征意义（德内肯）：首先，墓石已滚开，说明天主已战胜了死亡的威力，打开了阴间，即犹太人习称的 Sheol（阴府），从而使人产生了基督最终会显示出来的希望；其次，殓布遗留在坟墓里，“表明旧衣已经破损”，“天主在逾越节那天使耶稣脱离了死亡的束缚”。最后，坟墓空了，这是预告耶稣末日重临的征兆。这样就使我们知道，这个世界的面貌并非最后的面貌；肉体腐朽的规律也不是人生最后的结局，因为耶稣本人已悄悄地从宇宙中打开了缺口，好让普世众生都出现在天主的生命面前。

三、复活与再生

1. 再生观

想不到现在的西方国家竟然十分迷恋于再生观(L'idée de réincarnation)^②。西方拥护再生观的人往往是那些

① 当代神学家。

② “再生观”在佛教中便是“转世”、“轮回”、“投胎”说。

“疲于信仰”的昔日的基督徒，因为他们一方面无法接受唯物论，另一方面也无法接受生命最终归于虚无的论点。我们若接受了再生，就像接受了复活一样，便进入了超越科学论证之上的思想范畴，而所讨论的是人类的生存究竟有何意义的问题。赞成再生的人和相信复活的人，应不难看出在这层面上彼此是有争论的^⑤。

东方模式和西方模式的再生

东方模式的再生是悲观的。印度宗教认为再生(轮回)是一个灾难。它并不是解脱，但也是必不可少的。它不仅不是一份幸运，反而是在没有限制的再生轮回中受囚禁，活着的人都得接受普遍的因果报应律(Karma)。一个人不善度一生，就得进入轮回圈之中；他要脱离这轮回圈，只有经过严厉的修行，或者度绝对无私、慈悲仁爱的生活。若把佛教的轮回与基督宗教的教义相比，这不是复活，只是炼狱而已，而且几乎与地狱相伴；与复活相符的则是涅槃(nirvana)。

从十九世纪开始传播的西方模式的再生则是乐观的，它是使人获得救恩和解放的途径。一个人第一次生命的失败并不是决定性的，因为还有再生的可能，不善度一生的灵魂，还可以同新的肉身结合，因而重新获得一份幸运。这样一来，再生说就相对地否认了死亡：死亡不再是进入永远的通道，而只是驿站而已。在新的一生中，人人都可以赔补过去所做的坏事，而获得成功。作为十九世纪的时代特征，便是人们越来越觉得一个人不应是固定不变的，而且任何事物都应是这样的，所以再生说也就解决了世上为何存在凶恶的问题。原来一个人吃苦是在偿还前世的孽债。既然再生(轮回)是处在不断的演变之中的，那么最

终岂不有可能在某一天转化到复活的境界中去吗？

所以西方的再生说恢复了东方古老的构思而整合于来自基督宗教的传统说法。这是一种混合论，是典型的后基督宗教的信仰，它使教义有了随机应变的余地。

走向一个人的彼岸

根据再生的逻辑，一个人不是固定不变的。一个人只是宇宙“整体”(un grand Tout)在现世短暂地显示出来的形相。那个宇宙整体的能量，便是一个人的归宿，他应与它融合为一。这就要求一个人有高超的修行，肯彻底放弃自我。否则就说明他尚未从现世的事物中解脱出来。

在再生说中，人的观念跟天主的观念有其一致性。根据西方的词义，天主无非就是那一个。我们知道佛教在称呼天主，承认有一个具位格并永远存在的绝对者这事上，宁可缄口不言，而不明确地予以否认。所以在佛教中，人与神之间，不会有两个生活者彼此在知识和爱情上的交往。人的生存，其最终的出路便是把自我消失在宇宙整体中。他们宁可谈论“神圣性”而不谈神。

2. 在复活与再生之间有相容性吗？

按常理来说，我们应该承认再生与复活之间是没有可容性的。当持这两种信仰的人有意肯定人生的意义时，我们则可以说其中有着十分广泛的一致性，因为他们优先注意到心灵方面的价值，从而对人生产生了希望。为此，有些人甚至想把这两个不同的主题调和在一起。例如有人说，再生这个词使用在这两个主题上都是合适的。再生这个词对佛教来说是十分重要的，表达了成佛的进程，使人在与宇宙共融中毁弃并消灭自我。再生这

个词在耶稣与尼阁德睦的谈话中,也曾扮演过重要的角色(若3:1-21),基督宗教的圣洗圣事就被称作“水与圣神”的再生。

然而我们不能根据字面上的意义,把再生与复活相提并论,仿佛由不同的世界观所产生的两个不同的观点也能协调似的。这是两个不可调和的思想领域,两者因各自的重心不同而不相为谋。

一开始就有人主张再生的说法是为古代基督宗教所赞成的。严格说来,说这样的话是没有历史根据的。圣经上却有许多地方是反对这再生说的(参阅若1:21~22),最早一批教父们也撰文攻击这再生说。

再说,两者的历史观也是迥然不同的。再生是一个圆圈,轮回是有限止和休止的;因此认定历史就得遵循恢复平衡、互相补偿、保持和谐的宇宙律。但复活是一根直线,一直走向天主之国的圆满境界。复活是有结局和成就的。

况且肉身再生中是得不到救恩的。因为在轮回中,肉身不过是可以转换的躯壳而已,再生(轮回)说是灵肉二元论。肉体最终毫无价值可言,只是按时可以替换的衣服,而并不属于某一个人自己的。这样我们很难领会,那连续不断的再生(轮回),最终怎么会转向复活的呢?一个人将以怎样的肉身复活呢?

再生(轮回)还使一个人的身份及其唯一性发生了问题,因为一个人在天主面前是不可替换的;一个人是以自己的自由权决定自己的命运的。再生(轮回)的灵魂在原则上已经到了不断更换其个人的地步了。记忆是构成我们个人身份的基本要素。一个连自己过去的身世浑然不知的人,还有什么自己的身份可言?按基督宗教的传统,

一个人对个人有着极鲜明的感觉，但在东方佛教的观点下，一个人应该感觉到个人只是一种幻觉，其结果便是主体的消失。

一个人的唯一性及其不可替代的价值是以事实为根据的，因为一个人是在现世唯一的生存中，决定自己最好或最坏的命运。在这意义下，我活着的每时每刻都是独一无二，而且一去不复返的。拉内说得好，自由意志的能力就是永生的能力。卡斯佩说：“生命并非不下赌注的游戏。”

在再生说的论点下，耶稣这个人物也失去了祂的唯一性；祂的降生成人不过是存在者的再生，除祂的圣善外，也得进入那命运的轮回圈内，如此说来，祂的降生不过是印度教中所谓的神的“化身”(avatar)而已。

第十四章 附注

①耶稣的复活与拉匝禄的“复活”完全不同，后者只是暂时的复生，还得再一次死去。

②护教学是以保护基督宗教信仰为宗旨的学科，由于曾作出过一些太轻率的论证，在人心目中含有贬义。护教学面对新事物，应不断地更新。

③参阅本书第五章之5。

④换句话说，耶稣复活这件事，只能从其意义上予以确认。这必须先有旧约方面所作的那些重要的准备工作，接着还得有耶稣自己独特的身世并以祂的一生及其死亡为保证，这样宣告祂的复活，才具有天主启示方面的和拯救世人方面的最终意义。耶稣复活的信息只有在这样的语境中，以其宗教的、人文的特性，打消人们的猜疑，而不

致认为它是幻觉或撒谎。

⑤我们常会遇到在物质的层面上阐述复活的诱惑。不久前有一位科学家在学术演讲中谈到了这样一个问题：“根据现代科学所掌握的资料，可以按天主教的信仰去相信复活吗？”他的思考是经过相当长时期的专门研究的。但他思考问题的方式方法是错误的。主讲者有意把复活看作是一般的物质现象，想在科学的角度下对它进行研究，就像研究金属的结晶和膨胀一样。所以他提出的问题，就是想弄明白从生到死“是否是一个可逆的现象。”

我们将先感到生与复活之间有断裂的地方。这里所谈论的复活，是一种对时空连续性的深刻思考，这当然是说人的肉体复活后已进入了完美的新境界，进入了与生命同样的范畴内，然而确切地说，复活并不是一个现象。在我们这个世界与老百姓心目中的那个“彼岸”，即生活在天主内的那个世界之间，根本是不连续的，因此科学是无法谈论这方面的。任何科学都不能给复活提供“证明”；若能提供，那就不是复活。

⑥潘南伯的《基督论要义》(Esquisse d'un Christologie), 1971年, 巴黎, Cerf版, 95—100页。

⑦参阅本书第一章中“向无限开放的‘极’”。

⑧马尔谷福音现在的结尾(16: 9~20)记述了耶稣一系列的显现, 看来是后加的。

⑨参阅本书第三章之二“信仰的语言: 独特的情况”中的“耶稣复活的神显”。

⑩希腊文化 Kérygme 解释宣讲, 这里指宗徒宣讲耶稣的事, 尤其指伯多禄在五旬节向耶路撒冷群众的宣道(宗 2: 14~36)。

⑪福音经中记载耶稣的显现，有几次写得很有人情味，使人格外感动。厄玛乌的两位门徒已经灰心失望了，他们因耶稣已钉死在十字架上，便想一走了之。耶稣出其不意地在路上与他们相遇，但并不暴露自己的身份。祂了解他们为什么忧愁，便慢慢地用圣经上的话开导他们，使他们心里感到火热，终于转忧为喜。但他们是在祂分饼时认出祂来的。这就是说，他们看到了耶稣常用的动作，便想起了过去的一切。我们在看到一个孩子在表示微妙的爱情动作时，不也说要找的孩子就是他吗？

一位寻求真理的捷克的马克思主义者米兰·马霍韦茨(Milan Machovec)写了一本令人惊奇的，名为《耶稣与无神论者》(Jésus et les athées)的书。他在该书中承认厄玛乌门徒心中的热火感染了他：

由于长年累月的思考和研究，现在我们已不能写出一本冷漠的无动于衷的书。恰恰相反，我们只能重复耶稣第一批门徒们说过的话：“当祂在路上对我们说话，给我们讲解圣经的时候，我们心中不是火热的吗？” (1978年，巴黎，Desclée版，61~62页。)

在若望福音第21章中，耶稣在提庇哩亚海边的显现，是一次亲切的兄弟之间的野外聚餐。祂先给他们准备好了一堆炭火，要他们拿一些刚打到的鱼来。祂同样以充满感情的动作表示对他们的关怀。他们都知道“这是主！”耶稣就这样把饼和鱼分给他们吃。

⑫同注⑨。

⑬我们在此无意参加关于坟墓空了是否是历史事实的激烈争论。我个人认为，新约对这事的大量记述与所传报的复活信息在内容上是保持一致的，这已足以证明坟墓空了是史实。

⑭这是潘南伯在提到亚陶斯^①时说的话。见《基督论要义》，117页。

⑮我在此对拙著《基督的教育法》(Pédagogie da Christ), 132—139页中的一些论点作了一个摘要, 该书于1994年在巴黎 Cerf 社出版。

① 亚陶斯(P. Althaus, 1888—1966), 当代科学家, 见《神学辞典》人名一览表。



第十五章

耶穌能由童貞女生嗎？

宗徒信經或稱西方信經^①，除了說耶穌“由童貞瑪利亞生”以外，對祂的童年並無其它暗示。尼西亞-君士坦丁堡的東方信經則更明確地說：“祂因聖神，由童貞瑪利亞取得肉軀而成為人”。今天，這是一條令人特別難以接受的信理：耶穌是由一位保持童貞的母亲在沒有男子參與下誕生的。這信理使當今許多信徒感到困惑，而對非信徒來說，立即覺得這是神話。它所引起的驚訝可能甚於耶穌的復活，所以我們在後面該好好地談論它才是。對於耶穌復活，我們只能在耶穌一生事迹的光照下去理解它；對於童貞女懷孕耶穌，我們同樣也只能在耶穌一生及其復活事迹的光照下去認識它。

因為一個人只有相信了耶穌復活，才有可能相信童貞女懷孕耶穌，反之則不行，這兩條信理在相信耶穌是天主的基礎上各有各的情況。

我們考慮到有時連有文化的人也會對“瑪利亞始孕無玷”和“童貞瑪利亞懷孕耶穌”這兩條信理混淆不分，便在此加以說明：本章所討論的是後者，不是前者^②。

我們首先應該忠實地把那些給信仰造成困難的反對童貞女懷孕耶穌的意見，無論是過去的，還是現在的都匯總起來；然後再進一步探詢這條信理在原始信仰中的意義。末了我們便反省自問：我們能從領會意義到肯定事實嗎？



一、昨日和今日的诘难

1. 犹太人和外邦人的嘲笑

在最初数世纪的教会生活中，宣讲童贞女怀孕耶稣的信理时，所遇到的诘难，也许基于耶稣被钉在十字架上的耻辱，以及祂死后复活的不可信。犹太人和外邦人指责基督徒恢复了描述诸神与妇女结合后生下英雄的那种最为荒唐的神话，童贞女怀孕耶稣就被他们看作是由这一类结合造成的。这事对神是污辱，而且简直就是淫乱的行为。

儒思定在第二世纪所写的《与犹太人特勒弗对话录》中，那个犹太人就顺理成章地对此提出了反对的意见：

在我们所称的希腊神话中，珀尔修斯(Persée)是由主神宙斯(Zeus)化作金雨与童贞女达那厄(Danaé)幽会所生之子。你们跟希腊人讲的是同样的故事，应该觉得脸红，你们还不如说，耶稣是众人中的一个，而由圣经证明，祂就是基督^③。

对外邦人来说，他们认为早已越过了那个神话阶段，就连这位儒思定在给安东尼皇帝的《护教书》中，也不得不承认童贞女怀孕耶稣是“一件在世人看来不可信和不可能的事^④”。

还是在第二世纪，那位编写“真话篇”(Le/discour véritable)的吉尔松最早从根本上攻击基督宗教。他根据犹太人的资料，对这事作了十分简单的说明：

耶稣曾“捏造自己生于童贞女。祂本出身于犹太省的一个小乡镇，由当地一个穷苦的纺织女所生。”祂是一个私生子，玛利亚“发现自己被一个名叫潘泰安

(Panthère)的兵奸淫后怀孕了”。“她那个当木匠的丈夫确信她被人奸淫了，便把她驱逐出去。[……]她耻辱地流浪在外，暗地里生下了耶稣。耶稣由于贫穷只得到埃及去打工。埃及人以他们的魔法向人炫耀，祂便从他们那里学会了魔法。于是祂便洋洋得意地回到本国，靠了祂的魔法，祂便自称为天主^⑤。”

这一说法来源相当古老，其中掺进了一些福音经上有关耶稣童年的事迹。例如，耶稣诞生在白冷郊外，曾避难到埃及，其目的在于轻蔑耶稣的出身，叫人不要去相信耶稣当初来到世上的那些事迹；这就像门徒们偷走圣尸的传说，其目的在于叫人不要去相信耶稣最终复活了一样。

即使在一些基督徒的圈子里，这事也引起争议，并且觉得难以理解。那时有两种互相对立的立场，彼此都不说耶稣由童贞女怀孕所生。有些人说耶稣也是由若瑟所生；另有些人则说，耶稣根本不是由人所生。根据依肋内所说，第一世纪末在亚洲有一个叫色林都(Cérinthe)的人^①，由于认为这事是不可能的，便宣称“耶稣不是由童贞女生生的，而是若瑟和玛利亚的儿子，就像其他人的出生一样^⑥”。还有一些人，例如像我们不知其详情的犹太教中的艾俾尼派人士(Ebionites)，他们也是这样主张的。另有些人则与此相反，由于他们不能容忍天主降生成人的思想，便宣称耶稣只具有肉体的外形，其实并没有我们那样的血肉之躯。人们把这些人称作幻象论者(Les docètes)，这“幻象”一词在希腊文中有“相似”或“似乎”之意^⑦。

在这问题上，愿意坚持福音信息的基督徒便处在两难

① 有关色林都和艾俾尼派人士的主张，可参阅奥脱著《天主教信理神学》，1988年，台湾光启版，336页。

之中。若强调了耶稣的人性具有真实的肉身，就有可能滑入艾俾尼派的立场；若支持童贞女怀孕耶稣的信理则可能派生出幻觉论来，以致说童贞女并没有怀孕，而只是一种假象，即耶稣只是通过玛利亚的肉躯，其实在玛利亚身上什么也没有得到。

基督徒作家的反应

看了这么多动摇信仰的诘难，我们就会想到，那些基督徒作家们既然排除了困难，信仰耶稣的十字架及其复活，那么在童贞女怀孕耶稣这条信理上，他们也一定会加以保护的。可是，他们并没有为此著书立说。对于这条信理，他们不想投身于纯属解释性的工作中去。我们知道第二世纪初“童贞女怀孕生耶稣”已列入信经之中了。最早提到的有安提约基雅的依纳爵^①，他曾“明确地”提到过这条信理，而且说它已固定在《信经》之中。稍后儒思定并不因犹太人特勒弗的“嘲笑和讽刺”，而对这信仰有所动摇。至于依肋内则竭力反对上面所提到的两派对立的主张，而且好不容易地划清了两者之间的分界线。他认为这两种对立的主张都处在信仰和救恩之外。后来，奥力振和戴尔都良也一样坚持这条信理。

2. 近代的重要诘难

从第四世纪起在这古老的世界里，以及在后来的中世纪世界里，童贞女怀孕耶稣的信理长期“保持平静”。在那越来越基督宗教化的社会里，童贞女怀孕生耶稣已成为确信无疑的信理纲要的组成部分。到了近代，这条信理就被

① 他于公元 107 年殉道。

视为天主所显示的奇迹之一，因而把它列入十八世纪启蒙时代的哲学所研究的课题之中。及至十九世纪末，新教的自由主义神学便否认这条信理。二十世纪的哈奈克^①（Adolf Von Harnack, 1851—1930），和关心圣经故事非神话化的布特曼，以及圣公会的主教罗宾逊（John Robinson, 1919—1983）对这条信理都持反对的意见。

二十世纪最后 30 年，在新的情况下童贞女怀孕耶稣的信理在天主教的神学和牧灵方面产生了（有时是间接地）新的争议。其中较激进的是神学家汉斯·昆（Hans Küng）^②，他主张这条信理是“神学对神话的描述所作的结论^③”。当代法国神学家多尔托（F. Dolts）从这条信理中看出富有信仰方面的意义，因此认为对其真实性的探讨“所提的问题都是错误的，因为凡属于精神生活的事，对肉体而言都是绊脚石^④”。至于德卫曼（E. Drewermann）^⑤则根据埃及神话来阐述这条信理的意义。因此在我们当今的文化背景下产生了种种显得格外紧迫的信仰问题，这就需要我们传统的信条作新的考察。

释经学提出的诘难

童贞女怀孕耶稣是由玛窦圣史和路加圣史叙述耶稣童年事迹的两段经文（玛 1：18～25；路 1：26～38）所证实的。有关童贞女怀孕耶稣的故事跟叙述耶稣公开生活

① 哈奈克，或译哈纳克，新教自由主义派著名神学家和教会史家。

② 汉斯·昆，或译汉斯·孔，中文名字为孔汉思（1928—），当代天主教著名神学家。

③ 当代神学家（1940—），见《神学辞典》人名一览表。

的故事，在“文学的体裁”上是一脉相承的，并与希伯来人的**演述**(midrash)相似，所谓演述就是把圣经上的比喻和寓言进行讲解，并加以扩充，旨在教诲人，耶稣童年的故事格外令人称奇，而跟历史却无明确的关系。这些故事代表了不同的传说，而特别集中在肯定玛利亚的童贞上面。我们在一些古代伟人的“传记”中看到，人们很喜欢谈他们童年时的许多奇事，以预报他们将来极不平凡的一生。难道福音中所叙述的耶稣童年的故事，要告诉我们的主要是神学上的解释而不是历史上的事实吗？

我们也惊奇地观察到，在宗徒们原始的宣道中，竟没有暗示过童贞女怀孕耶稣的信理，甚至在保禄和若望的教诲中，也没有片言只语。因此汉斯·昆会这样说：童贞女怀孕耶稣的信理不是“福音经的中心”，对此所提的证据也是“次要的”证据(L'attestation “marginale”)。

以上这些诘难都是严肃的。面对这些诘难，我们认识到对童贞女怀孕耶稣的信理，我们是不可能提出什么确凿的历史证据来的，我们所拥有的只是信仰上的证据。这情况与耶稣复活的情况差不多。可是由于这事还缺乏外在的见证，所以处境更加困难。这里我们已不能像谈论耶稣的生平及其受难那样，从历史走向信仰，而只能从信仰走向历史了。

对相信福音经上原始证据的人来说，某些意见可以稍稍缓冲那些过激的结论。当代人所进行的研究，证明耶稣童年的故事是很复杂的，远非那些激进的观点所能想到的。希伯来人对圣祖和梅瑟的童年所作的**演述**，虽对耶稣童年的故事有所影响，但其中的不同处十分显著，足以使人不把它们看作是什么演述(佩罗)。玛窦福音和路加福音对这事在叙述上、在神学的主题上，以及在文学的手法

上,有惊人的广泛的一致性。这些故事都是建立在犹太和基督宗教古老的传统上的^①。

尽管耶稣童年的故事成为童贞女怀孕生子首要的证据,但决不是孤证,福音经上还有不少暗示的地方。例如玛窦福音叙述耶稣祖谱的方式是令人称奇的。他在叙述了长长的男性谱系后,笔锋突然一转,转到“耶稣是由玛利亚生的”(玛 1:16),而把若瑟排除在外,路加所传的祖谱是置于耶稣童年故事之外的,而且声明:“人们都以为他是若瑟的儿子”,这话就说明圣史的认识,与公众的想法是有距离的。童贞女怀孕生耶稣在新约中虽然只有寥寥数笔,但诚如我们所见到的那样,后人在基督论中将大书而特书呢^②。

玛窦圣史的叙述暗示我们,他是针对玛利亚因被奸而怀孕的谣言而写的。他确切知道耶稣不是若瑟所生的,他之所以叙述耶稣祖谱,也就是想借此回答下面这样的问题:既然是若瑟而不是玛利亚属于达味的谱系,怎么能把耶稣视为达味的子孙呢?

最后,我们应该注意到,两位圣史所以要编撰耶稣童年的故事,确实有意肯定在血肉上童贞女怀孕生耶稣的事迹;只是路加偏重于教义方面,而玛窦偏重于护教方面。

宗教史中的类似情况

把童贞女怀孕耶稣的事迹跟异教徒神话中诸神与妇女结合的描述进行对比,并不始于今日。可是今日的研究更为深入,使人不得不承认两者在某些主题上是相似的。

① 例如:旧约中有“童贞女怀孕生子”的预言(玛 1:23);新约中玛利亚说:“我不认识男子”(路 1:34)。

在许多东方的文学作品中，一些伟大人物的诞生都是神奇的，只是诞生的方式各有不同而已；有的诞生甚至完全没有自然的生育过程（A·保尔）。

最近德卫曼赞成把路加福音中耶稣童年的故事视为神话，他对这主张进行辩护时，提出了很自信的理由。他自己就根据精神分析所作的实验作了新的解释。他认为童贞女怀孕耶稣是与历史毫无关系的信条，唯有那神话中的内在的意义才是有价值的。古埃及国王法老就有这样的情况，他是由埃及主神阿蒙（Amon）与王后阿莫赛（Ahmosé）有了性的接触而怀孕的^⑩。所以童贞女怀孕的神话是脱胎于埃及神话中“天神”或“神的儿子”诞生的故事。在德卫曼看来，这个埃及神话比旧约中任何一段经文更接近于路加福音中的叙述。因此他断言：“神成为儿子的神学并非基督宗教中一种肤浅的观念”，而是基督宗教的中心观念，这可以追溯到三千年前尼罗河畔的那个伟大的宗教，而且代表了“古埃及能遗留给基督宗教的最伟大的礼物”。在基督徒对天主圣子的信仰与埃及人对法老来自神的信仰之间，德卫曼在他的著作中毫不犹豫地：“在信条的层面上”两者是“完全一致的^⑪”。再说耶稣诞生在白冷，这也与希腊神话中药神阿斯克勒庇俄斯（Asclépios）诞生时的情况一样。

可惜的是德卫曼的辩护为了使人信服，虔信的热忱未免太多了些。他在强调两者之间的相同之处时，并没有提到其中的不同之处。他在跟异教徒的神话进行对比时，竟模糊了耶稣童年的故事与其它经文内容之间在意义上的关系。总之德卫曼已经忘记童贞女怀孕并不是那生育一切之神与玛利亚结合后的结果，而是由圣神的行为所产生的结果。

“教义上”的诘难

在基督宗教的教义上，同样也有人对这信条提出各种诘难。教父们在一个以非科学的描述为主的世界里，难道只重视这事的意义，不提什么问题，就肯定童贞女怀孕生耶稣吗？另一方面，教会对童贞女怀孕耶稣从未隆重地定断为信条。我们能证明素来强调这事意义的教会愿意向人说清这事在生物学方面的真相吗？

《创世纪》中天主创造万物的故事，岂不给童贞女怀孕生耶稣提供了类似的情况？创世纪告诉我们男人和女人是如何受造的。创世纪的故事就历史文献而言并不是历史，所表明的只是天主创世的工程；但由于这是天主的行动，我们是无法描述的。创世纪只有以现实而朴素的笔法，说女人是由男人的肋骨形成的；教父们解释说，其目的在于保持其中的宗教内容。教会今天不也是这样做的吗？教会所宣讲的是《创世纪》中故事的意义，教会并不把它们视为属于经验范围内的事实。

我们对上面的诘难可有什么看法？教会的确对童贞女怀孕耶稣的信理从未下过任何定断，可是在大公会议的许多文献中，曾提到它或把它作为前提。教会把童贞女怀孕耶稣写进宣认信仰时最原始的信经之中，这一事实远远胜过任何在信仰上的定断，因为我们已经知道，在第二世纪初安提约基雅的依纳爵已开始把它列入信条之中。今天在东西方两大传统的信经里都有这一条，这说明在订立信经的过程中，当时大家的认识是一致的，所以这条信理很自然地被人视为一件真实的事，并与它在信仰上的价值是分不开的。

我们在此以释经的观点，强调创世纪中天主造人的

故事与童贞女怀孕的故事之间的区别是恰当的。创世纪所涉及的是世界的绝对的起源问题，也就是历史的基础问题。这个作为历史基础的创世工程，我们不但找不到文字上的记载，而且要把它描述出来也是不可能的，因为这里涉及到了天主超越性的行为。唯一的可能便是以“神话”的语言，用天真幼稚的故事来表达基本的真理。若把童贞女怀孕的情况与之相比，其中就有不同之处。虽然这两件事自始至终都得有天主超越的创造性的干预，但童贞女怀孕之事，天主是在历史的环境中加以干预的，所以它与创世是根本不同的。因为这事并不记录在神话时代，而是发生在人类已具有经验的时代。玛利亚和若瑟都属于人类的历史，而且都为历史所接受；所以这件事与历史的关系从一开始就与创世不同。就天主的超越性方面而言，祂完全可以在“神显”中通过天使用人的言语报告童贞女怀孕耶稣的信息。而这件事至少由于有人认为它是不可能的，说明它在世人前确有其事。

有关歧视性欲的信难

现代的人除了意识到童贞女怀孕在奇迹方面所遇到的困难以外，还会很自然地看出基督宗教在肯定这信理时歧视了人的性欲。如果生育律本属于天主良好的创造秩序，那么天主圣子来到世上，为什么不遵从这条规律呢？为什么教会偏执地总想远离涉及到属于性欲方面的事呢？在圣子降孕的奥迹中，夫妇在性方面的结合，会带来什么负面影响吗？在当今之世，我们知道夫妇之间的性行为获得其应有的地位，而且教会也在全面推行婚姻灵修，这样童贞女怀孕生耶稣的信理也就大成问题。另一方面，关于这事在信仰上所下的论断人们会在“生物学

的层面上”产生疑问而对此展开讨论吗？

再说，童贞女怀孕在信仰上已有了跟以前不同的价值观。在那个年代里，人们对生殖方面的认识是很模糊的，古代的人完全不知受孕是由两个同样有繁殖力的细胞结合而成的，他们对这事的描述就像种田一样。男子扮演的角色是撒种，而女子则供应有养料的田地，男子在田中种植，女子则使种子发芽滋长。耶稣没有男人的种子而诞生下来，在当时的语境中显然意味着祂就是天主圣子，而在今天这就使人很难理解。

童贞女怀孕这事最终使耶稣具有真实的人性成了问题。如果耶稣不像所有的人经男女肉体的结合而诞生，那么祂真的还是人吗？这样岂不触及了耶稣人性的根源，从而牵涉到降孕奥迹的实在性吗？最后，天主为什么以“非人性的和不寻常的”方式进到我们人类之中？

以上这些诘难比以前所有的诘难更为严重。但人们在这些诘难中，很可能犯了历史性的错误，耶稣童年时的故事并非歧视性欲和高度重视童贞的结果，因为圣经在传统上对婚姻和生育并不是避而不谈的。妇女怀孕是受天主祝福最显著的标记。人们认为不生育的妇女是可悲的，童贞怀孕这事本身并不会使人产生什么新的困惑。

教会正是为了回击这方面的攻击，才对童贞女怀孕和玛利亚的童贞进行反思，因而重视童贞和颂扬童贞。福音中对此的叙述，并非这种心态的结果，倒是这种心态的根源。

由于性欲方面的诘难，耶稣具有真实的人性，也因祂以特殊的方式受孕而成了问题。如果我们在人的生育上，持纯自然主义的立场，那么这是一个十分有力的诘难。如果我们把人类世代相传纳入天主创造的行为中，那么这诘难也就不存在了。人类得以世代相传，究其根源在于天主

的干预,可是天主的干预是无法描述的,我们只有相信童贞女怀孕生耶稣具有新的创造或再创造的价值。在这新的创造中,标明天主已经人性化,而人类从此有了新的开始。我们接受这观念时遇到的困难,同接受创世观念时所遇到的困难是一样的。

二、童贞女怀孕所具有的意义

我们已认清了从古至今针对童贞女怀孕耶稣的真实性所提出的诘难究竟是怎么回事。然而,不仅是天主教会,还有许多教会都认为这一直是基督宗教所信仰的事迹。这就说明在他们看来,这件事非同小可,童贞女怀孕始终是与耶稣的天主性相关连的。我们既然知道了这条信理的独特性,就该在谈这事之前,首先来了解它的意义。

这首先是有关耶稣的信理

我们说这样的话,今天的基督徒听了会吃惊的。然而确实是这样:童贞女怀孕耶稣首先不是有关玛利亚的奥迹,而是针对耶稣身份的奥迹。这只是在讨论主要的问题以后,而且常常是为了回击人们对玛利亚的攻击,才明确地肯定这条信理,以恢复童贞玛利亚原有的荣誉和光辉。

我们首先要说,证明耶稣的天主性基本上并不取决于童贞女怀孕了祂,而是以宗徒们对耶稣复活及主、基督受光荣的见证为依据的。他们最先肯定的是基督的天主性,在这以后才提到童贞女的怀孕。基督宗教的全部信仰并不是建立在童贞女怀孕耶稣的信理上面的。

所以这条信理不是“证据”,而只是“标记”,是提供给询问耶稣来历的人的标记。这是已经产生而要求人予以

承认的信仰。拉辛格在下面那段名言中表明了他的这一观点：

耶稣就是天主子，按照教会的信仰，这并不建立在耶稣没有生父上面，耶稣具有天主性这一信理，即使因祂出身于合法的婚姻，也是不会有问题的^①。

童贞女怀孕的信理在耶稣的根源方面，是道成肉身的标记，这条信理说出了耶稣诞生的独特性，是天主在圣子身上所赐的特恩，而这便是童贞女怀孕的首要意义。

当然，这条信理经历了这么多世纪是耐人寻味的。童贞女怀孕耶稣与玛利亚也是有关的，她一生以独特的方式做圣子的母亲。这童贞的母性使圣子的肉身从圣母那里受到了祝圣，从而使人深信玛利亚是“卒世童贞”的。

圣神的创造作用

有人在解释童贞女怀孕耶稣信理时，犯了一个根本性的错误，即认为圣神从中起了生育方面的作用，可是圣经中从未涉及到婚姻方面的事。圣神是以创造者的身份干预此事的。就像祂在创世时象征性地在水面上运行一样（创1：2）。

因为天主从不在次因的范畴内，对这世界内部的功能进行干预，祂自始至终以超越一切事物的首因在起作用。否则我们就得陷入鸡先有还是蛋先有这样循环不已的问题之中。我们如果在水平面上追寻一系列事物的根源，就找不出答案来，唯有对它进行自上而下的、竖向的干预，才能解套而得到圆满的解答^①。

所以在这信理中缺乏性别的描述，才是对“埃及神话

① 这段原文是按译者的理解，经处理后译出的。



真正的非神话化^⑨”。就当时各宗教史向我们所提供的见证而言，圣经中对这奥迹的叙述极其谨慎地跨过了决定性的一步。

耶稣降生的始末是符合一致的

人们往往强调耶稣复活的故事与耶稣童年的故事是相似的。这些故事要求我们基督徒在不同的信仰内容方面，看出其中有着某种符合一致的意义。在耶稣的诞生和复活方面，都有不少“神显”，其中包括天使的参与。有关耶稣复活的神学性特征，也能在叙述耶稣童年时的福音中找到。耶稣的诞生是由天使启示性的话向世人宣告的。这是与耶稣复活的佳音相似的救恩喜讯，因为天主说：“救主今日为你们诞生了”（路 2：10）。

标志着耶稣人生道路始末的两个标记是互相对称的：即以童贞女怀孕开始，而以坟墓空了为结束。基督的来到世界和离开世界，都跟我们一样服从于自然规律，祂按人类的生育规律由妇女所生；祂也真的死了，并被人埋葬在坟墓里。然而在这人生大事中，表明耶稣生死的两个标记，都是超越在一般规律之上的奥秘。耶稣复活的标记，从消极的方面讲，便是越出了肉身腐朽的规律；圣子降生为人的标记，从消极方面来讲，便是没有人性方面的父。这两个标记被人理解为“有所缺乏”（une absence）。因为这两个标记表明，没有人把耶稣的肉体放进圣母胎中，也没有人把耶稣的身体从坟墓里搬走。它们都给人造成了信仰上的困难，并由此引起恶意的解释。于是有人便说耶稣是私生子，并说是门徒们把耶稣的遗体偷走了（玛 27：62~66），这一方面有人说，这就是希腊式的淫乱奇闻；另一方面有人说，那就是人死后神化的神话。

其实这两个标记在信仰上都是次要的标记；都只是降孕奥迹和复活奥迹“正面”事件的“反面”，奥迹之所以为奥迹并不在童贞女怀孕及坟墓空了这两个标记上面，而是在耶稣的天主性和复活的真实性上面。可是世人对于这两个标记是无法进行解释和描述的，而只有沉默。追问这究竟是怎么回事，是不可能有什么答复的。

教父们很早就注意到在这两个标记的深处有它们的一致性；而这一致性正是现代的神学家们所强调的。在天主教方面就有神哲学家费萨德(Gaston Fessard, 1897—1978)；在新教方面则有巴特(Karl Barth, 1886—1968)。德卫曼很精辟地对这两件事作了对比：“天主从童贞圣母胎中诞生，这事跟逾越节清早耶稣的坟墓被打开的景象是处在同一层面上的”，即使根据他的解释，这两件事都不过是神话而已，然而我们正是从上述那些要点中，领会了童贞女怀孕的意义，而且就是这些要点使童贞女怀孕的奥迹在基督宗教的信仰中取得了真实可靠的地位。

三、我们能从领会意义到肯定事实吗？

现在让我们来更细致地探讨这样一个问题：童贞女怀孕耶稣，在这事没有得到肯定的情况下，其意义能保存下来吗？或者说，为了保持它的合情合理性，就不需要事实吗？

童贞女怀孕面对历史和科学的考查

美国释经学家布朗(R. E. Brown)^①以诚实的科学态

^① 布朗(1936—1998)，见《神学辞典》人名一览表。

度以及对传统教义的深刻领会，于1973年发表了一篇划时代的论文^⑩。他深入研究了这问题的方方面面，并综览了攻击和保护童贞女怀孕的历史真实性的种种论证后，便断然说：“面对这样一个没有解决的问题，我们只有放弃科学，以用作检验的科学证明^⑪”。历史的和生物学方面的科学研究，无法接触到童贞女怀孕的真实性，据于同样的理由，也不能接触到耶稣复活真实性。科学和历史对这样的问题是不会有结论的。对此寻求科学上的说明，可说是超出科学能力的事。童贞女是如何怀孕的，圣经保持沉默。它只是消极地提一下没有男子的参与；至于那积极的提法，也只是天主圣神从中进行了创造性的干预。圣神究竟是如何行动的，就如同世界究竟是如何创造出来的一样，是得不到解释的。

难道我们不该更深入地研究吗？正是这样，因为耶稣复活和童贞女怀孕耶稣只能是信仰的对象。天主在以上两种情况中的干预，我们是无法去描述的，这是越出历史的和生物的科学范围之外的。

童贞女怀孕耶稣甚至还不如耶稣复活那样，具有那么多外在的标记。耶稣复活，祂的坟墓空了，且有不少见证人。童贞女怀孕完全是一件内在的事，只能作为信仰中的秘密，予以传授和接受。为此这只能用几句话肯定一下，被人视为标记而已。所以这事不是“证据”，因为这需要我们通过它相信耶稣是天主，从而使我们看到天主过渡到我们这个世界上来时的踪迹。

童贞女怀孕是充满意义的神话吗？

有些天主教人士提出的意见，虽然还没有像德卫曼所

提的命题那么极端，但是他们想凸现圣经的意义，便对此事作了这样的考虑：童贞女怀孕是在圣经中叙述耶稣的童年时提到的，由于圣经故事都是神学性的，不是历史性的，所以这些故事都是基督徒在表明自己的团体来自基督时所采用的方法。福音经的编撰者就用此方法来告诉世人，耶稣是天主圣子。童贞女怀孕如同创世纪的故事，就历史文献而言，就不是历史。

于是有人便说：耶稣童年的故事旨在用神和英雄经童贞母亲所生的神话语言来说明耶稣降生成人有其神圣的根源，而耶稣降生成人是天主白白赏赐给世人的恩宠。所以童贞女怀孕生耶稣，就信仰而言，其意义我们是确认的，因为那是独立于历史事实以外的。为此，汉斯·昆作出了下面的论断：“即使我们不能把童贞女诞生耶稣看作是生物学方面和历史方面的大事，但我们能从中看出这是一条至少在当时是有意义的信理[®]。”在这意义上，他也同样告诉我们这是一条与真正的生物学毫无关系的信理。

今天赞成这观点的人都想使童贞女怀孕生耶稣的信理有一个真实的内容。这条信理对他们来说，一直就是以信仰的语言来确认耶稣是天主圣子，并确认祂降生成人是真实的。难道这对我们还不能以崇敬的心情确认童贞女怀孕所具有的意义，让它保持信仰方面的威力，与此同时把它看作是由圣经的言语所表达出来的事实吗？我们就是应该在这样的前提下，对此进行神学方面的反思。

从领会意义到肯定事实的必然关系

以上对圣经经文的解释，已解决了所有的问题吗？它



已阐明了童贞女怀孕的信理有其独特性吗？因为这样一条信理在圣经传统和巴勒斯坦的犹太教中，是“史无前例”的。童贞女怀孕跟年迈的父母或荒胎的妇女奇妙地生孩子完全是两码事。而且荒诞不经的神人结合生子的故事，也跟我们所说的不损童贞的怀孕绝然不同。

信仰上的论断与生物学的研究无关，真的是那么明显吗？这样我们岂不是在大胆地宣布人类与生物学绝缘吗？我们该缩小生物学在研究世人肉躯方面的幅度吗？生物学并不缩小研究的范围，依然研究有关生物方面的事，它是不能与人的生存绝缘的。一个人的诞生离不开人性和生物方面的行为，它研究父母的婚姻行为，也研究孩子出生的条件。人类的语言本身就扎根在生存的现实情况和亲属的关系之中。小孩子第一次开口说的话，不就是“爸爸”和“妈妈”吗？那么我们还能认为圣子降生成人，就该脱离物质方面的血肉关系吗？在此我们又看到童贞女怀孕和耶稣复活有其一致性，因为耶稣复活跟祂的血肉之躯有着密切的关系，耶稣复活在生物学方面的表现，便是祂的肉躯在坟墓中隐没了，所以童贞女怀孕与耶稣复活是在耶稣的肉躯上有其完美的一致性；从中我们还得到了许诺：人的肉身到了世界末日都将复活。

童贞女怀孕和耶稣的坟墓空了是两个消极的、微妙的标记，而复活的标记尤为重要，这两个标记，就耶稣的降生和复活而言，是不可或缺的迹象，以便我们从中看出这两个奥迹的真实性，也就是说它们是与人类具体的生存条件密切相关的，否则这两条信理便沦为空谈^⑧。

如果说，童贞女怀孕耶稣是一个可以不断加深研究的课题，那也只能在基督宗教的信仰内部进行。有些人

认为可以不必去追究事实，只要保持这件事的意义就行了，他们的用意肯定是好的，可是我认为在语言上肯定童贞女怀孕，又在事实上肯定这怀孕来自正常的婚姻结合，根本就是矛盾的，因而也是不可接受的。我们简直无法想像那种一开始就能被人指控的谎言的论调会逃脱人的指控。

第十五章 附注

①宗徒信经在西方拉丁教会是很流行的。它是圣洗圣事中所采用的信经，往往也成为圣体圣事中所采用的信经。东方教会对此情况并不知道，因为在那里所采用的是由381年君士坦丁堡大公会议所确定的尼西亚—君士坦丁堡信经，这也是西方教会在主日弥撒中诵念的信经。

②圣母玛利亚始孕无玷的信理，说的是玛利亚一存在就被免除原罪；这与玛利亚童贞怀孕的信理不相干。——本书的精神既然在于邀请人相信，向人介绍《信经》中的每条信理，所以作者无意全面地谈论有关玛利亚童贞的问题。有关这方面的论述，可参阅拙著《基督的教育法》，204—207页。

③儒思定的《与犹太人特勒弗对话录》LXVII. 2；据G. Archambault的法译本。

④儒思定的《护教书》33·2；法译者L. Pautigny。

⑤这段话见于奥力振的《驳吉尔松书》(Contre Celse—Contra Celsum) I. 28和32。据M. Borret的法译本。

⑥依肋内的《驳斥异论》I. 26, 1；A. Rousseau法译本，116页。

⑦第二世纪时有些希腊的基督徒不能接受天主圣子降生的现实论，他们认为基督并没有取得跟我们一样的肉躯，而只具有人性的外表，因此祂并没有死在十字架上，教会始终驳斥这种幻象论。

⑧汉斯·昆的《论基督徒》，1974年，巴黎，Seuil版，531—532页。

⑨多尔托的《试对福音经进行精神分析》(L'Évangile qu'il y a de la psychanalyse)卷一，1977年，巴黎，Delaxge版，29—30页。

⑩参阅本书第十六章之三，“耶稣童年的福音经”。

⑪A·保尔的《圣史玛窦所传的耶稣童年的福音》(L'Évangile de L'enfance selon saint Matthiea)，1968年，巴黎，Cerf版，68页。

⑫德卫曼的《由诸神的诞生到基督的诞生》(De la naissance des dieux à la naissance du Christ)，1992年，巴黎，Senil版，74—75页。

⑬同上，96和100页。

⑭拉辛格的《基督宗教信仰的昨日与今日》(Foi Chrétienne hier et aujourd'hui)1969年，Mame版，192页。

⑮同注⑪，69、81和86页。

⑯布朗此文题为“童贞女怀孕耶稣的问题”，收入名为《童贞女怀孕与耶稣肉身复活》(The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus)，1973年，纽约，保禄印书馆版。

⑰上述一书，33页。

⑱汉斯·昆的《论基督徒》，531页。

⑲这是布朗对具有希腊文化的犹太教说的话。

⑳这两个标记若在耶稣的生存和祂称天主为父的独特关系方面，失去其份量，就只能被人视为费解和失去意义的奇特记号，可是在信仰内这两个标记就成为天主的启示。因此，我们这个世界的物理和生物律对此是没有最后发言权的，而天主却在这个世界上树立了重建新事物的标记。

第十六章

宣认耶稣为天主圣子

我们曾跟踪耶稣的一生，直至祂的死。我们见到祂如何循循善诱，最终使门徒们认出祂奇妙的身份。我们见到祂被钉在十字架上，这对门徒们是多么沉重的打击。最后，我们知道，祂的复活使门徒们宣称祂为基督和主。

祂以自己的复活成就了一切，说明了一切。复活完全肯定了耶稣的“自命不凡”，肯定祂是圣父赐给世人的“圣子”。是圣父使祂复活的，从而显示圣父在祂受难时，并与敌斗争中，并没有站在敌人那一边，而是跟圣子紧密地在一起的。

一切都已完成，从此在耶稣人而天主方面，已没有什么“剩余价值”(plus-value)可言了。一切都已说了，只是在信徒们的信仰中，还没有说清楚。耶稣为天主圣子的信理实在令人困惑，以致引出不少疑问，这就至少要求我们对这条信理作些讲解。这条信理正是当初的见证者和《新约》的作者深加思考的。他们对它作了全面的考查，协调了其中的不同点。他们进行考查的过程是奇特的。说它是奇特的，因为他们从所见到复活事迹开始，亦即从耶稣一生的结束处开始探问耶稣的起始和根源：祂从哪里来？来到我们中间之前，祂在天主身边到底是谁？

对读者而言，这样的探索过程是令人困惑的，而且也会使他们感到“不习惯”的。而且还得给读者增添不少麻烦呢！因为这要求那些对新约经文可能知道得不多的读

者，费点神去领会其中的意义，好在礼仪中听到了这些经文时，不致因思索其意义而停顿下来。然而遵循这样的思索过程是必要的。因为只有这样，我们才可以发现初期的基督徒团体如何会宣称和颂扬那个出现在我们历史中与我们同类的人为天主圣子的。

耶稣是天主圣子，所以祂就是天主，我们得承认这样的信条实在是“骇人听闻”的，根本是令人难以接受的。说一个人就是天主，而不陷入原始的神话之中，这可能吗？说祂是天主，这“是”的含义是什么？这只有在信仰中，才能把这个表示肯定的“是”用在耶稣身上，因为这个“是”包括了祂存在的全部意义。因为“是”就是肯定祂是人，是沉浸在人类历史长河中，耻辱地被钉在十字架的人；祂实现了天主对人类具有决定性意义的干预，给昨日、今日、明日的人类带来了解放和救恩。

天主降生为人的这条信理，由于信徒们一直是这样相信的，便忘记它本是信仰上的“绊脚石”，而且对一切视天主为天主、世人为世人的人来说，它是对人类理性的“藐视”。天主与世人是绝对不同的，说天主降生为人，岂不是说“圆是方的”吗？而这正是基督宗教信仰的中心。这样我们就看出了这问题的严重性。

我们在另一章里将谈到教会所走过的路。她不得不常常讨论有关基督的天主性问题。因为这样一条信理是不能靠不断地重复诵念，稀里糊涂地传递下去的。教会应不断地肯定自己的信仰，并提出相信的理由，宣讲新约中的道理也要随着时代的转移而改换其宣讲的方式。我们应找到能为理性所接受的言辞。

根据《新约》对基督所进行的思考，首先是从下面，亦即从祂一生的结束处开始的。根据信经，祂在世的一生是

以升天告终的。那时候,复活的耶稣决定离开属于自己的人,升到天上去坐在圣父的右边。这是真人的耶稣升到了天主那里,我们同样把天主性方面的称号授给这个真人耶稣。随后,我们又回过头来进行思考,思考祂如何被遣、如何自上而下,以此探索祂的开始。这条信理将形象地告诉我们,那处在天主地位上的那一位,谦卑自下、服从至死,直至被钉死在十字架上(斐2:8)。在若望福音中,耶稣就是由圣父所派遣的那位卓越的受遣者。整部若望福音经所勾划出来的是引导人从宣称“耶稣为主”走向默想“道成人身”的路线。

传扬新约中有关基督的信仰

初期的基督徒和《新约》的作者能用什么词汇来说明耶稣的身份呢?他们能用的词汇无不来自犹太人的信仰和《旧约》。因此,他们所用的全是他们所熟悉,而为我们所陌生的《旧约》中带启示性的词语。然而单有这些旧的词语并不能解决问题,因为要表达天主降生为人这样深奥的事迹,并没有什么现成的专用语。基督徒们就得用许多名称来加以补充,视基督为聚合点,而把那些名称集中在祂身上。

一、耶稣复活是信仰基督的“摇篮”

耶稣复活被视为“信仰基督的神学摇篮”(史南良培-R. Schnackenburg)^①,宣扬耶稣复活是《宗教大事录》中伯

① 史南良培,或译史奈肯堡(1914—),见《神学辞典》人名一览表。

多禄和保禄重要讲话的主题，以及初期基督徒信仰宣言的中心。这些讲话的主题是这样申述的：这个耶稣，听众中可能有人认识祂，祂在民间所行的一切，你们也都知道：

而你们通过无法者的手，把祂钉在十字架上，杀死了祂，但天主使祂从死者中复活了。

（宗 2：23~24）

圣保禄也一样，当他传扬自己所领受到的信仰时，就告诉世人被钉死在十字架上的那一位已经复活了。

基督按照圣经所说的，
为我们的罪而死，
又照圣经所说的，
被埋葬，

于第三日复活。（格前 15：3~4）

他们很快就用一些专用语说明耶稣复活的事迹。首先被使用的是**提升**(exaltation)，这词的意义不是心理学上的兴奋，而是语源学上的**高举**(élévation)。这词用在耶稣身上含有某些神圣的意义：

祂已经为天主的右手高举，并从祂父亲那里接受了所许诺的圣神。[……]你们钉在十字架上的这位耶稣，天主已经立祂为主、为基督了。（宗 2：33、36）

所以耶稣复活就被说成是：祂被**高举**并被接进天主自身的荣耀之中，因而说祂坐在全能者的右边（谷 14：62；希 1：3）。这也就是说，天主看待祂跟自己一样。

耶稣是主

耶稣因复活赢得了主(Kyrios)的称号。这是诉诸天主的专用名字，是犹太七十贤士所译旧约圣经^①中的希腊文

名称。它译自希伯来文的4个字母 YHWH, 从前此词通常被译成雅威(耶和華), 今译为上主。天主就是主, 而那位被称为主的就是天主。

我们发现在表示信仰的简短语句中, 有“吾主耶稣”的称呼, 并在礼仪中信徒充满热情地表示信仰时, 一再宣称“耶稣是主”(格前 12: 3; 罗 10: 9), 或“耶稣基督是主”(斐 2: 11)。后来在教难时期, 罗马皇帝就要求基督徒背弃对主耶稣的信仰, 宣认“凯撒是主”。

耶稣是基督

基督一词在词源学上解释为受傅油者, 是由希伯来文的默西亚(meshiah)翻译过来的希腊文名词, 在旧约中被称为天主所傅油者、默西亚、君王、司祭、先知的人, 就是以色列人民所盼望的拯救者和救世主。耶稣在世时并不愿意接受这个称号, 因为祂觉得其中含有现世的、政治的意义, 因而会混淆视听。然而耶稣一生都在被人追问: 祂是否就是默西亚。诚如十字架上那块木牌上所写的罪名“犹太人的国王”所证示的那样。因为耶稣的言行举止被人理解为自命为默西亚者。

基督徒团体在称耶稣为基督时, 就是称祂为犹太人的默西亚。的确, 耶稣并没有受过傅油礼, 但在祂领洗时的神显中, 天主圣神所赐的宠恩就是最卓越的傅油礼。圣神的宠恩所涉及的是耶稣的尊位和职务, 但不是祂的名字。

严格地说, 默西亚或基督这名字并不是对天主正式的称呼。犹太人所等待的默西亚, 在他们的传统中也能很恰当地被称为“天主之子”, 可是这里所称的是广义的“子”, 凡信仰天主而按正义度生的人都能享受这称呼。但是像

“主”这一类的名称，都是同天主神圣的称号连结在一起的，而在意义上是可以进行某种交换的。在专用语上，基督的称号则概括了其它一切加在耶稣身上的称号所包含的意义。

因此初期的基督徒就直截了当地宣认“耶稣是基督”（宗 18：5、28；若一 2：22）。于是这合并在一起的“耶稣基督”的称呼沿用至今^①。这个已经流行的、合并在一起的称呼，总结了初期的基督徒对耶稣所宣认的信仰。我们在保禄书信（格前 2：2）中看到他把耶稣与基督连结在一起，如今又在他的书信中看到他把“主”这一称呼也连结进去了，称之为“我们的主，耶稣基督”（哥 3：3）或“耶稣基督，我们的主”（弗 3：11）。

耶稣是天主圣子

初期的基督徒在称呼复活后的耶稣的发展过程中，又出现了“天主之子”的称呼。保禄声明自己所宣扬的是“天主的福音”。他说：

这福音是天主久已在圣经上通过祂的先知所恩许的。其内容是关于祂的儿子，我们的主耶稣基督的。按其人性而言，祂是达味的后代；按至圣的神性而言，由于祂从死中复活，以其德能被宣称为天主之子。（罗 1：2~4）

保禄在上面的声明中所强调的就是天主之子的称呼。他把它与基督和主的称呼连结在一起了。这个把几个名

^① 这几句因中法语境不同，未按原文死译，特别是未把“耶稣基督”，依照法文写成“耶稣-基督”（Jésus-Christ）。

称连在一起的作法,说明没有一个名称足以单独地说明耶稣神圣的身份。为了更确切地说出耶稣如此令人迷惑不解的身份,必须把这些名称集中在一起使用。

因此这里就出现“天主之子”的新名称。圣保禄特别强调这个名称,使它具有更重要的意义。我们已经知道天主之子这名称本身并不说明此人具有真正的天主性。它在旧约中甚至还不如人子呢^②。可是耶稣在世时,却自命不凡,竟称天主为祂的父亲,祂是父真正的儿子。保禄就是在这样的意义上,在上面的声明中两次提到了这一点。他先说耶稣一开始就被称为天主之子(祂的儿子);接着又以其德能被宣称为天主之子换句话说,在这“宣称”之中,有了崭新的内容,耶稣并无被过继为子的意思,耶稣因其复活显示并确立了祂一直所具有的身份。祂是圣子,天主的亲生子,这意义十分明确,绝不含糊。

这儿子“按其肉躯也是达味的后裔”。耶稣一方面是达味之子以显示祂的人性;另一方面又是天主之子。耶稣的肉躯与神灵之间的差别强调了独一无二的耶稣有着两种互相交替、互相补充的生存方式。前者凸现了祂的人性根源,后者则凸现了祂复活后升到天主那里的情况。我们通过耶稣两个不同的生存时期,就能认识到本是“圣子”的祂,既有人的身份,又有天主的身份^③。

在所谓原始的基督论中,这种向上提升的论点是主要的。它采纳了耶稣的教育法,告诉我们就是这一个人,纳匝肋的耶稣,在祂的一生及其死亡与复活的事迹光照下,基督宗教在信仰上竟敢断定祂就是天主亲生的圣子^④。

对我们来说,我们还应该记得,说耶稣是天主圣子,是我们的信仰以自下而上的方式对耶稣所表达出来的第一

条信理。这条信理显然是有它在圣经上的依据的。因为它表达了我们对基督的信仰，因此在我们的文化中^①，它曾起了重要作用。这向上提升的论点保护了我们，不让我们把基督的奥迹解释为神话。基督徒们确实没有借用过任何古老宗教内的名称，把它用在耶稣身上，而尊称祂为天主圣子。然而就在耶稣不寻常地结束一生之时，祂自称为天主圣子，并在言行中表现自己为天主圣子。基督徒们对此都有深刻的体会，因此，宣称祂是天主圣子。

然而我们根据耶稣在世的生活，谈到祂是天主圣子时，不该忘记，我们的宣讲应自下而上之外，还该把一切来自天上的信理与这条“耶稣是天主圣子”的信理紧密地结合在一起。

二、由前向后的回顾

我们仍用上下前后的形象说法来谈论耶稣基督。《新约》是根据耶稣复活的事迹，由前向后地作了一个重要的回顾，因为复活的意义不可能只局限在这件事的本身。这是一个生活过的人死了以后的复活。耶稣的复活跟祂的生活和死亡的方式是协调一致的，而复活的意义就在于此。所以信徒们看到了耶稣复活，就该回顾耶稣复活前的生活。而仔细观察：复活的祂是否就是死去的祂？这就得一再回顾耶稣在世的生活。史南良培说：“初期的基督徒们就是这样努力地回顾往事，才编撰了福音经，他们证明[……]在回顾历史与宣认信仰之间有着密切的关系。”

^① 这里应指欧洲的古老文化。

福音经的编撰工作

最能说明在回顾耶稣生平的工作上取得进展的，便是初期的基督徒们编撰了福音经。这件事本身说明，在复活奥迹的光照下，他们重温了耶稣在世时的言行举止，以证明复活者不是别人，就是那曾被钉在十字架上的纳匝肋人耶稣。祂并非神话的人物，而是一个真实的、众所认识的人。这便是福音经在传述时，也是在最后编撰时遵循的规则；对我们来说，这也是阅读福音经时该遵循的规则。

我们都知道，一部电影需要看上两遍，才能好好地领会其意义；或者说，一部小说需要看上两遍，才能熟悉其中每一个情节。看第一遍时，我们以发现事物的目光去看，被其中的悬念所吸引，一心想看其结果如何。看第二遍时，情况就完全不一样了。这时我们已经知道故事将有什么结果，可以从容不迫地解开以前的谜团，这样我们就会发现第一遍没有注意到的某些暗示，因而看出了这部作品的构思和它内在深处的和谐一致；进而欣赏编导者的艺术手法，如何巧妙地安排情节、渲染气氛，以及他匠心独运的摄影技巧等。

这对福音经来说也是一样的。福音经展现在读者面前的至少也有两个层面：第一个层面，我们已把它安排在谈论耶稣生平的章节中了，尽可能地把它与当时的历史衔接在一起，使读者接触到耶稣的生平以及祂与门徒们在一起生活时的情况。现在我们所涉及的是第二层面。谈论的是初期的基督徒们在复活的事迹光照下，编写福音经的宗旨及其方法。他们通过福音经的每一情节向人表明耶稣是谁^⑤。

三部对观福音中的基督

对观福音、对基督所作的叙述，可以用下面的话来概括：祂就是这样一个耶稣，祂因复活受到了显扬；祂就是这样一个耶稣，祂曾公开向人传教。所以耶稣并非在复活时被过继为天主之子的；复活的事迹充分显示祂本来就是天主圣子。

因此马尔谷福音的主导思想，在耶稣的身份依然不明的情况下，就要人知道耶稣就是“天主圣子”；我们从他的第一句话：“天主子耶稣基督福音的开始”（1：1）中，就可以看出他有这样的意向。“天主子”的称呼到了耶稣受洗（1：11）和显圣容（9：7）时，成了“我的爱子”，这似乎提前彰显了祂复活后的光荣。马尔谷福音中叙述了“杀人的葡萄园户”的比喻，说园主的“爱子”被杀（12：6），象征了耶稣被杀；那被匠人所弃的石头，因复活成了屋角基石。耶稣天主子的称号成了马尔谷福音的主题^⑥。

路加福音的主题并无差别，在他的福音中，就像在若望福音里一样，耶稣被称为救主，当然这一称号来得较迟。当耶稣显奇迹时，路加圣史就抓住机会，表明信仰，宣扬耶稣天主子的身份。因为在复活事迹的光照下，对他来说，耶稣天主子的身份已经明确。

重温这几部福音，就能补初读时的不足。圣史们在编撰福音时，已把他们对复活后耶稣的所有体会整合在他们的回忆之中了。有些称号只是对耶稣的最初理解。例如先称祂为先知^⑦，以后对祂的理解逐渐加深。他们开始称祂先知时，对祂是否是默西亚和基督还有疑问，最后则明确地称祂为默西亚和基督了，认为祂这位先知与众不同，是最终“来的那一位”。若翰说：“祂的能力比我强”（谷

1: 1), 祂确实确实就是“天主圣子”。

三、自上而下的派遣：基督来自“天上”

然而由前往后的回顾，并不以回溯到耶稣复活前的一生为满足，还得寻根追源，彻底弄个明白。“儿子”这个名称本身就是一个有根有源的词。我们的出生证明书就说出了我们的身份，因为上面写有我们父母的姓名、我们的亲属，而祖国、环境都是我们身份中的要素，因为我们的身份，是由我们身上这些细节所构成的。

同样地，在一个人的一生之中，在其开始与结束之间，岂不有着某种一致性吗？岂不是为了这个理由，许多英雄人物的传记，要在他们的出身中，寻找可以预报他们将来的某些特征吗？在耶稣身上情况更是如此。独一无二的结束是与独一无二的开始相呼应的^⑧。结束与开始可以说是超越在表示事情前后的距离之上的。这道理对我们来说并不明显，但对与耶稣同时代的犹太人来说，他们心里很明白这道理。所以仅仅说：“这就是现在已复活的耶稣，这就是曾经向人传教的耶稣”，还是不够的，还该进一步运用在我们看来很令人吃惊的犹太人的哲学和人类学的原则上：“最终的价值决定了最初的价值”（潘南伯），所以我们不仅要在人性的出身方面，追溯到耶稣为玛利亚儿子的身份，还要追溯到“在这世界之前”在天主身边的那一位的身份。如果说，耶稣与圣父最终的关系就是坐在圣父右边的关系，那么，在降生成人之前，祂在天主面前究竟是谁？

由于我们引用过的经文，说耶稣成为主或被立为天主之子，似乎暗示祂本非如此，所以有人要问：难道耶稣原先不是跟其他人一样的人吗？难道祂不是后来“被过

继”为天主之子的吗？对此，我们该如何作出令人可信的回答呢？

耶稣的根源问题

所以我们在此不能不提出耶稣的根源问题，而这还是一个人性与天主性的双重根源问题呢！我们岂不称耶稣为“圣子”和“天子圣子”吗？“圣子”一词说明祂有着极不平凡的根源。这“圣子”究竟有何意义？我们在耶稣身上能否因祂的复活，推翻祂只是天主过继的儿子这假设吗？

《新约》的答复是十分明确的：祂不是天主过继的儿子。天主并不是从耶稣身上获得一个儿子，而是天主把自己的儿子给了我们。这根本是绝对不同的两回事。我们在耶稣结局的光照下，看清楚并懂得耶稣的起源在天主内，亦即祂在无始之始生于圣父^⑥。

耶稣童年时的福音

我们在谈论童贞女怀孕时，曾叙述过耶稣童年时的事迹^⑦。这些事迹所具有的意义足以回答这一基本问题：耶稣是从哪里来的？当然祂有一个人性的母亲，但就根源而言，祂与天主究竟是什么关系？

玛竇和路加在耶稣出身问题上，持有两个不同观点，一个着眼于若瑟身上，另一个则着眼于玛利亚身上。但他俩都分清在耶稣身上有人性和天主性的双重根源。祂生于童贞女玛利亚；就父而言，祂只有天主。祂在出生时，就有来自天主的标记。当祂以血肉之躯来到这世上时，在无始之始祂已存在。耶稣童年时的福音对这两方面所作的叙述就回答了基督的根源问题。



保禄发展了对基督的论述

保禄在往大马士革的路上见到了复活后的耶稣(格前 9:1, 15:8),便根据这段经验,开始对基督进行深刻的思考。从此他把自己的思想提高到颂扬耶稣复活的事迹上来。他瞻仰祂的十字架,而等待主的重来。他所说的话,表明他所传扬的基督,祂的结局与起源是符合一致的。

保禄在致斐理伯教会书信(2:6~11)中,颂扬基督时,谈到了基督的根源,这是富有意义的例子:

[耶稣基督]虽有天主的形体,
不自视等同于天主,
不自居为天主,
而自谦自虚,
取了奴隶的形体,
祂成了人,
处处像人,
祂谦而又谦。
服从至死,且死在十字架上。

为此,天主高举祂,
赐给祂的名,
超越于所有名之上;
天上、人间、地下芸芸众生,
一闻耶稣之名,立即屈膝。
众口齐宣称,
耶稣基督是主,
归光荣于父天主!

(斐 2:6~11)

我们知道上面这首颂歌以两个诗节勾勒出耶稣的整

个旅程。这首颂歌描写生动、词义确切、先抑后扬；自上到下、自下到上，我们始终处在信仰的天地间。第二诗节向我们描述了耶稣被高高举起(La sun-élévation)作为父那里的主，天主庄严地赐给耶稣“超越在一切名之上”的名，即天主自己的名，而称耶稣基督为主。

第一诗节中颇具新意，而且这新意贯穿在先抑后扬的整篇颂歌之中。这位上升到高处的，就是自谦自虚、放弃天主属性的那位。保禄在此对耶稣基督所用的那个原意是空虚的希腊词 kenos，就是这样来的。那位“原有天主的形体”者，取了“奴隶的形体”。祂谦卑自下，甘愿成为跟我们一样的人。

同样，“祂不自视等同于天主，不自居为天主”这句话也是富有意义的。原文中希腊词 harpazein 有拥有一切、占有一切的意思。为此，法国喜剧家把他的名著《吝啬鬼》中的守财奴取名为 Harpagon(哈巴贡)。这不由使我们想起了原祖亚当。从根源上讲，亚当不是天主，只是人，但他一心想自居为天主，拒绝接受天主的计划。那诱惑者说：“你们将如同天主一样。”耶稣基督与他恰恰相反，祂虽有天主的形体，却毫不自私，自居为天主，却自谦自虚，取了人的形体；正因为祂跟亚当完全不同，所以祂被称作“新亚当”，为得救的人类真正的元首^①。

所以保禄提到了基督在降生之前，在天主内早已存在。当祂结束在世的生活时，便连同祂的人性一起获得天主的光荣。祂享受这光荣与祂原来的存在是符合一致的。保禄也谈到了圣父派遣圣子的事。他说：“天主就派遣自己的儿子生于女人”(迦 4：4)。“天主派遣自己的儿子，具有和我们罪人相同的本性”(罗 8：3)。圣子便把我们 from 罪恶的法律中解救出来。

保禄致斐理伯教会书信中的颂歌,是他的一系列颂歌中的第一篇,并以此展开了他的神学思想。这些颂歌的意义是连贯的。我们从中可以领会到基督宗教的主要使命就是宣认这位基督是跟我们一样的人,而且是满怀着爱来到我们这里的天主。

保禄致哥罗森教会书信中的颂歌(哥 1:15~20),仍以两个诗节颂扬基督为天地元首。祂是在赎世和救世的范围内的首生者(第二诗节),这是祂作为万物中首生者(第一诗节)的根基。其实这两者是统一的,因为祂“首先从死中复活”,是“教会的头”,“天主愿无限美好集于祂内”,使万物与天主重修和好(第二诗节),祂就是“无形的天主的肖像”,远远胜过任何图像所能表达的意义。“整个宇宙因祂,并为祂而造”(第一诗节),祂在救恩范围内的首生与祂在创造范围内的首生是互相呼应的,而且祂也是天主创造万物时的中介。祂在创世的工程中既作为创造者,又作为创造者的目标,是祂使万物得以存在的。

保禄已把基督称作“来自天主的智慧”(格前 1:30),我们似乎可以窥见基督身上的奥秘是与《旧约》中有关智慧的教导是一脉相承的。这智慧在天主创造万物时“充作技师”,“而乐意与世人共处”(箴 8:30~31)。耶稣本身的中介作用,以及祂用十字架拯救了世界,可以说,使保禄对耶稣基督有了精炼的思想:“在大地还没有形成以前,便以这智慧作为开始”(箴 8:22),作为“创世”行动的起始,这智慧就是“天主德能的明镜,是天主美善的肖像”(智 7:26),这智慧是基督的肖像和预像。

保禄致厄弗所教会书信中的颂歌(弗 1:3~14)作出了同样的论断,不过这一次保禄上溯到创世以前,并在此观点下向我们介绍了天主在基督内的救世计划。按天主

的计划，基督似乎早已以降生成人的样子出现了，而我们就在祂内受到了简拔，这就是说，圣父一开始就叫祂关心我们，使我们成为天主的“嗣子”。基督在属于天主性方面的奥妙的“世前”生活中，已成了圣父创世计划的中心。就是这位基督，一旦时机成熟，天地万有应“全归属”于祂（1：10）。基督以三个时刻出现：首先出现在原始时刻；中间出现在死亡和复活之中；最后出现在带着许诺重返天父那里。所以基督是人类历史的总结，祂也是人类历史的头或元首。如今，祂的结束与开始之间的一致性，已在最广泛的层面上显示出来了。

保禄致希伯来人书信中的颂歌（希 1：1~4）仍对我们谈论基督，说圣子不仅在最后被天主立为“万有的继承人”，而且在起初天主通过圣子“缔造了宇宙”。我们依然从祂身上看到结束与开始是统一的。

若望福音所传的信息

在若望福音中，有三个问题贯穿在犹太人与耶稣的重要对话之中：“你是谁”？“你从哪里来”？“你往哪里去”？耶稣谈到自己时，祂知道从哪里来和往哪里去（8：14）。但是要懂得耶稣自己的回答，只该向前看，不该向后看。即应该探索耶稣存在的来龙去脉，看祂如何实现有关祂的启示的。祂被高举在十字架上，直至升到天上，向人显示祂是从哪里来的。例如耶稣自己曾对人说过：

如果你们看见人子重新升到原来的地方……将怎样呢？（6：62）

父，如今在祢身边光荣我吧！给我在世界未有之前，我在祢身边原有的光荣。（17：5）

在若望福音中，耶稣的结束和开始仍是呼应的。耶稣

是由圣父派遣而来的，祂“由天主而来，要重归天主”（13：3）。然而，若望福音与对观福音之间有一重大的区别，即在若望福音中，耶稣用第一人称来称呼自己，以说明自己的身份。祂经常使用这我字，爱说“我是”（6：35，8：12、58，13：19等），而在对观福音中，耶稣则向人提问，让跟随祂的人自己去想，该怎样称呼祂。耶稣用第一人称的说话方式，是若望圣史根据自己与耶稣的接触，经过长期的反思后，在编撰福音时所产生的效果。

若望福音序言为《新约》中的基督定下了基调，而称祂为“道”：

太初有“道”，
“道”在天主，
“道”就是天主。[……]
万物由“道”而成，
万物非“道”不成，
“道”内有生命，
生命是人们的光，[……]
“道”成人身，
寓居我们中间，
我们见了祂的光辉[……]。（若1：1~14）

这篇序言一开始就叫人看出这是若望圣史长期默想耶稣起源后获得的成果。它使我们上溯到天主内，直至太初的情况。祂原在天主那里，又回到天主那里，而祂自己本是天主。圣史也参照耶稣为天主智慧的传统，称祂为“道”；“道”与“智慧”的意义是相似的，因为“道”就是天主创造性的语言，因为“道”首先就是创造者；对世人而言，“道”也是生命和光，因此人人都要相信祂，承认祂是生命之光。

有关天主那件闻所未闻的奇事，圣史只有用简短的字句：“道成人身”（*Verbum caro factum est*）把它表达出来。道和人身，这两个在意义上相距极远之词，如今连结在一起，这也就是把无限伟大的天主和软弱可怜的人连结在一起了。这句话的深奥意义，我们实在难以掌握。“道”和“人身”在一个小小的“成”字连结下，便肯定了一件不可思议、不可预见、不可实现的事，而这句话最终表明了天主降生成人的奥迹，并总结了《新约》关于基督自上而下的深刻反思。如此说来，教会对这经句进行最深刻、最重要的反思，也就不足为奇了。《新约》中所有的见证无不归结在这一终点上，而这终点对我们来说，却是我们进行反思的起点，其中的奥秘则是我们思考不完的。

最重要的逻辑和意义

读者若期待若望圣史对基督的天主性所作的反思，能给我们一个令人不得不服的证据，那么就大大地错了，甚至还会感到失望呢。在信仰的领域里，证据仅起这样的作用：证明这就是宗徒们所信仰的，也是福音圣史们对他们的老师耶稣所论述的主题，以及说明他们对他们所信仰的是如何进行思索和领会的。我们既然知道他们的见证是信仰上的见证，这就要求我们用信仰来接受他们的见证。然而，我们还能把他们的见证跟历史联系在一起。德国的圣经注释家韩格尔（*Martin Hengel*）^①毫不犹豫地：

被钉在十字架上的那位被尊为神，在最初四十年内已成了事实。我们可以大胆地说：在这期间内，至少有

^① 韩格尔，或译亨格尔（1926—），见《神学辞典》人名一览表。

二十年的时间在基督论方面产生了不少观点,而在随后的七个世纪里,古代教会已有了完美的基督论^④。

我们是谁?我们往哪里去?我们从哪里来?这就是我们每个人对自己的身份所提出的问题。我们只有在寻找后两个问题的答案中,才能回答第一个问题。(我们都知道被收养的孩子因不知自己的身世而焦急万分。)所以《新约》的作者为了要回答耶稣的身份问题,便急于寻找祂从哪里来、往哪里去的答案。总之,耶稣是否为天主圣子的根源问题,直接与我们是否为天主嗣子的问题有关。

《新约》中自下而上来探索耶稣身份的思路应当保持下去,因此对基督所作的每一论断,都应在基督前后的一致性中取得它应有的意义。论断的起点是:耶稣是人,而其终点还是:耶稣是人。然而这个人与天主的关系是独特的、闻所未闻的。为此,称呼祂的名字很多。基于同样的理由,祂与天主的关系,人们便不断地在各个方面进行探索。首先从祂的结束方面着眼,因为只有从祂的人生结束处,即从祂被钉死在十字架上以及圣父使祂光荣复活的事迹着眼,才能明确地判断祂的身份。然而只从这方面去判断祂究竟是谁还是不够的。因为人们还是可以这样提问:“耶稣是否只是天主过继的儿子?”为此,我们还得对耶稣的根源追问到底:这位耶稣在永生的天主眼里究竟是谁?可是无论怎样追究,始终离不开这位已成为人的耶稣,因为在祂身上始终保持着丰富的人性。

所以我们不能忽视自下而上的探索路线,渐渐地领会天主在耶稣身上所作的启示。为了了解耶稣的根源,这自下而上的探索是必不可少的。虽然如此,我们也不能忽视自上而下的探索路线,这样可以在明确祂根源的情况下,知道祂的结局。基督徒只能根据宗徒们和圣史们所作的

见证追问到底。如果有人说，古代教会以逆向的观点进行探索，会引起人们的疑问，可是《新约》就是这样逆向地寻找耶稣的天主性的。

在这两千年结束之时，我们仍进行这样逆向的思考，还有意义吗？当然还是有意义的。因为这样的思考正是当今的研究者经过反复思考，加以综合或简化的结果。这些思考还会周期性地得到修正，即每隔十年会有一次更加精细的提炼。对我们来说，这些不断深入的思考凸现了信理的意义，最终道出了基督的身份。基督的身份告诉我们耶稣的天主性不只是平平淡淡的一条信理，而是铭刻在祂具体而有成果的生存之中的，而这才是有意义的。因此，只有借助于耶稣本身的历史和根据见证者们的亲身体验所作的报导，才能说明耶稣的身份。耶稣的种种名衔固然是极其重要的，但仅有这些名衔是不够的，因为种种名衔都可能变成虚名，而一个人的历史和事迹才是真实的。所以，唯有耶稣整个的历史，才能使我们对他深信不疑。

耶稣的历史最终告诉我们在基督为我们所作的一切和祂的身份之间有着不可割断的关系。如果祂并不出身于真正的“天主之家”，就不能使我们天主化；如果祂同时不是我们的创造者，也就不会是我们的救主。肯定耶稣是天主圣子，这只有上溯到天主所执行的计划中，才有意义。因为天主在祂的计划中，要把祂自己通传给我们，使我们能成为天主的子女。

第十六章 附注

①在公元前第三至第一世纪内，七十二位犹太学者曾把希伯来文的旧约圣经译成希腊文，称七十贤士本，在他

们的译文中难免有与原文出入之处，因此新约中所引的旧约经文，常会使圣经学家之间发生争议。

②参阅本书第五章之二“天主，耶稣的父”这一节。

③我们从中可以看出，为什么要自下而上地谈论耶稣。耶稣在世上时曾生活在我们中间，如今上升到了天上，回到天主那里，可是我们得注意，这里并不涉及真实的空间，只是在表达这条信理时，不得不谈到那超越在这现世之上的天主那里的真实情况。

④《新约》中的基督论是最古老的基督论，所以这是谈论耶稣一生结束时的基督论，其中有双重意义：耶稣生活在我们中，祂最后的结局最终道出了祂是谁；而复活后的耶稣是与世界的末日连结在一起的，到了末日，祂将回到我们这里来。

⑤福音经的编撰，其中有四方面的因素（吉耶），首先是对耶稣各方面的回忆；其次在复活的事迹光照下看出了原来隐藏在耶稣生平事迹中的意义，这好比在阳光下的景物显露了原来不被人注意的那些特点一样，编撰者便可以在福音经的每个场景中发现那种种启示性的迹象；再说他们编撰中少不了要用犹太人传统的语言来阐明天主在耶稣身上所进行的干预。从而找到可以说明耶稣身份的种种名称；最后则是初期的教会生活在圣神内，根据各基督徒团体的需要，在传播福音时所取得的经验。这样对耶稣每一个事迹的叙述，便构成了福音经。因而每一部福音经都参照耶稣复活的事迹，完整地复述了耶稣的福音。我们说，今天在主日礼仪中的讲道，或对福音经的讲解，就是初期基督徒团体教海中不可分割的组成部分。

⑥玛窦福音在宣认耶稣是默西亚或基督方面与马尔谷不相上下，甚至更加肯定。默西亚或基督，以及十字架

罪牌上犹太人的国王的名称在他笔下出现得也更多。“于是耶稣这个人物就被视为末世的先知、新梅瑟、人子、末日的审判者，更多的则是默西亚基督和达味之子”^①玛窦在报导耶稣在世的生活时，在人们的呼求中，对祂也用了“主”的称呼，显然这“主”是与祂复活的事迹联系在一起的。是玛窦记述了伯多禄在斐理伯凯撒勒雅宣认耶稣为“默西亚，永生天主之子”（16：16）的那一幕。这话完全说出了初期教会对耶稣的信仰。但是玛窦也根据依撒意亚先知论天主受苦的仆人的经文，称耶稣为仆人（Pais）（玛8：8、17～21）。

⑦参见本书第十一章之二“在凯撒勒雅的宣认之前”这一节。

⑧我们已在上一章谈到过这一致性，见“耶稣降生的始末是一致的”这一节。

⑨保禄书信中有一段经文美妙地阐明了这事：

既说升必有降，降到地下最深处，那降者必是升到诸天之上的那位，目的就是要充满万有。

（弗4：9～10）

若望福音也这样说：

谁也没有升过天，只有自天下降的天上的人子。

（若3：13）

我们可以注意到保禄在书信中先由升谈到降，再由降谈到升。他先说那升者就是降者，这就是我们发现耶稣的程序，也是加深对祂信仰的程序。接着他又反过来说，那

① 见佩洛所著的《初期基督徒的主、耶稣基督》（Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens），1997年，巴黎，Desclée版，206页。

降者就是升者，那就是向人宣讲耶稣的方法，这是根据事物发展的逻辑的。我们只有在耶稣最后受到光荣的照耀下，才能相信并明白祂早在天主内存在，而是由天主派遣祂来到世上，显示在我们中间的。

⑩见前一章之二“耶稣降生的始末是符合一致的”这一节。

⑪这句话说明了天主降生成人这一闻所未闻的奥迹。天主与我们世人是截然不同的，但天主成了跟我们一样的人。祂绝对是在与我们之外的，竟然能成为在我们身边的，跟我们一样的人。祂虽与我们完全不同，但并不能阻止祂完全跟我们亲近，取了我们的形体，处在有罪的情况中，使祂服从至死，且死在十字架上。

⑫韩格尔的《耶稣，天主圣子》(Jésus, Fils de Dieu) 1977年，巴黎，Cerf版，13—15页。

第十七章

宣认耶稣为天主圣子：从昨天到今天

我们已把《新约》浏览了一遍，这是必要的，然而还是不够的。就《新约》所使用的语言而言，在文化上，至今已相隔两千年之遥。为了充分理解有关基督的信息，不致产生误解，我们已作了必要的努力。可是有关基督的信息，我们一旦相信之后，历经各世纪的问题至今依然存在：耶稣就是天主子，这怎么可能呢？耶稣的天主性，我们该怎样向人解释呢？种种疑问、种种解释，提得轻快，回答得也轻快，至今没有间断过。

所以，我们得有选择地、概括地回顾一下过去那么多世纪，以及当今在这问题所作的研究工作，看看人们是怎样理解并阐述耶稣基督是天主圣子这一奥秘的。

这回顾并不是仔细参观什么充满着古物古迹的博物馆，而是要求调整我们的目光，以适应那古老的年代，从而发现当时所提出的疑难，那些疑难在所提的形式上当然是与今日不同，然而也都是我们今日所遇到的疑难，只是我们尚未把它用字句正式表达出来而已，因为每个人在心中对耶稣为天主圣子的信理都会有理性方面的疑难的，可是认真去思考这个问题的人很少^①。

一、为什么要用语言上的变换？

有人说，教会为什么在谈论耶稣基督为天主圣子时不

保持圣经上原有的语句，而增加了一些圣经中没有的词语呢？这些词语极大多数是从希腊哲学中借用过来的，而希腊哲学并不是我们基督宗教的哲学。那些外来的词语甚至还进入了尼西亚-君士坦丁堡的信经之中。什么性体(Substance)、同性同体(Con-substantiel)，在我们看来都是些费解之词。我们确实无法否认，信仰上的词汇，随着世纪的推移，越来越专业化了，许多信徒就无法看懂，可是不论接受者的文化教育程度如何，信仰是公之于众的。为此转换语言是一个很重要的问题，值得我们认真对待的，因为这是有关交流信息、传递信息的重大问题。

信仰始终是活生生的讲道

基督宗教的信息，首先是生命的信息，因此应该始终是生动活泼的。它不能一成不变、刻板一块，经过许多世纪还是重复同样的字句，以致像小学生背书一样，只记住字句，而忘掉了意义。世上便有了不少练口音而毫无意义的儿歌口诀等，孩子只是重复自己不懂的字句而已，人们把那些只会重复字句而不懂其意义的人称之为“鹦鹉学舌”(psittacisme)^①。

信仰只能用动词的直陈式、现在时来传授，向人说：“我信”(je crois)，而不是说“我当时信”(je croyais)或“我曾信”(j'ai cru)。作见证的人应使此时此地的人听懂他作见证时说的话。他应当注意到听众心中自发的疑难和诘问。他说的话应传达一种意思，这正是我在本书中要尽力做到的。因为我在本书中正在向第二个千年结束和第三个千年开始之时的男女讲话。

① 法文 psittacisme 来自希腊文 psittakos(鹦鹉)。

这样就得考虑到文化的不同和历史的演变了。每个人的人生观和世界观不尽相同，每个民族或每个重要的文化区域都有各自赖以生存的根源。这些民族或文化区域中的人，他们的思想也各自有他们的构造形式。再说，在同一文化区域里的人，他们的语言并非一成不变的，他们所使用的词语，其意义也会渐渐转变，以致所指的可能是另外一件事^①。

因此，我们不能指望信仰上的用语能逃过这种演变的过程，同样不能指望那些在语言中已得到发展的词语，在其它语言中能很容易地找到等值的词语。总之，信仰上的语言也得服从于语言的普遍规律。

把基督宗教的信仰传入地中海区域，就是把孕育在闪族人语言文化中的信息，传入了与它完全不同的希腊的语言文化的世界。犹太人的人类学与希腊人的人类学是迥然不同的。我们知道，在这之前的讲述基本上是遵照闪族的文化系统进行的。即使《新约》是由希腊文写的^①，其中的词语和图像都深刻地留着希伯来文化的特征。然而一代一代交替下去，人们便开始以希腊人的思想来反思基督其人，反思祂是天主圣子的本性。以及祂降生成人的方式及其可能性。犹太人的理性思维和希腊人的哲学思想是不同的，这时人们便按希腊人的哲学思想对信仰基督提出了新的诘难。这样有关基督的那些重要信理，也随着所提的问题有了新的内容而有所改变。我们说耶稣是天主圣子，一点也没错。可是应该怎样去理解呢？我们说：“道成肉身”，这句话又该怎样去理解呢？

因此在信仰上的语言如何“本地化”(inculturation)^②

① 玛窦福音是唯一的例外，它是由希伯来文写成的。

和“现实化”(actualisation)就成了主要问题。今天我们在非洲和亚洲宣讲基督宗教的信仰时,就遇到这两化问题。然而在我们欧洲也同样遇到这两化问题,我们甚至可以这样想,“本地化”和“现实化”的工作在欧洲停止得太早了,而到了我们这个时代,再去做这两化工作又显得晚了。

翻译和“换一种说法”

在最初几个世纪里,基督宗教大胆地实行了本地化,使具有希腊文化和拉丁文化的人民对基督有正确的认识。这样也就带动了传播信仰的每个方面:讲道、教授要理、举行礼仪和进行神学思考等。

为此就得进行翻译工作,这不仅是把经文翻译成另一种新的语言文字,而且还得采用不同的词语、不同的句法把信息的意义转达出来。至于《旧约》,它已在耶稣降生前译成了希腊文;而《新约》在编撰时用的就是希腊文。后来整部《圣经》几经周折也相当快地译成了拉丁文。

这是双重的翻译,是把一个世界的文化翻译成另一个世界的文化;另一方面这也是把一种语调翻译成另一种语调。圣经原是用普通的语言文字写成的,其中并无科学的术语。希腊文的圣经主要是靠后来的主教们和神学家们来完成的,他们就得使用一切专门用语,把圣经原文正确无误地译成希腊文。

可是,由于希腊文中并无现成的词语可以表达基督宗教中崭新的教义,因此这翻译工作是相当艰巨的。《新约》的编撰者只有在很多地方依靠《旧约》中的词语,可是他们也得想方设法使这些旧的词语能表达新的教义。这就说明了为什么在《新约》中耶稣有了不少称呼,因对祂只用一个称呼是不够的,那些称呼耶稣的名称,各有各的特点,是

可以互通互补的。

这翻译工作也就是把信息现实化的工作。所谓现实化,也就是用符合一个民族文化的语言来宣讲信仰,使该民族听了感动而产生共鸣。总之,在表达信仰时,就得用最清楚、最正确、最能使人听懂的语言。在教会历史中,在“本地化”和“现实化”方面最成功的典范,应是希腊的和拉丁的教父们了,所以我们应当看清“本地化”和“现实化”在教会历史中所取得的进步和成绩。教会在这第二个千年中,就享受了教父们所取得的成果,但从近代开始,特别是到了这个年代,人们又坦率地提出了再次现实化的问题,但愿在这第三个千年中得以解决。

二、从信仰的根源到信理的定断

我们若从宏观来看待这些有关信仰的事,在第一个千年中,教会明确地建立了一定数量的有关基督的天主性以及在他身上天主性与人性结合方面的信理。这都是经过连续数世纪的大公会议所制定的。用专用语来说,这便是建立了基督论方面的信理(dogme Christologique),也就是说,这些信理被视为确切无误的,但这并非指其表达的形式,而是指其表达的意义。到了将来,在某种情况下,教会不仅可以而且还应该换一种说法,但是无论如何不允许有与大公会议的解释相反的主张。

我们在本书中根据需要只提到三次重要的大公会议,即尼西亚第一届大公会议、厄弗所大公会议和加采东大公会议。这三次大公会议都是在小亚细亚,今日的土耳其召开的。须知,这样的大公会议一直延续到公元787年的尼西亚第二届大公会议。



“耶稣是天主圣子”：公元325年尼西亚第一届大公会议

我们无意介入历时数世纪的过于精细的争论，因为那些争论往往十分激烈，有时还十分繁琐，甚至使人恼怒。我们只想知道这争论一开始是怎么引起的，以及各方在信仰上所持的理由。

《新约》说：“耶稣是天主之子”，这是通过闪族传统中的书写语要人去领会的一句话，接受希腊文化的人便设法正确地理解这句话所肯定的是什么意思。他们便把圣经上的话和这条信理用他们从学院里学到的思想进行对比。他们在这方面至少有这样两种认识：即只能有一个至高无上的天主，但并不排斥人有这样的想法：即在天主所存在的与世人所在的层面之间，可能有一个中间者介于两者之间。根据我们的观点，就把这些超越我们世人之上的中间者称作诸神，但在天主面前，诸神还是在祂之下的^①。

埃及亚历山大城的港口博卡利(Baucalis)堂区的本堂司铎亚略(Arius)^①便是这样解释这句经文和这条信理的。他一心想把他的理性与信仰协调起来。但是堂区的信徒对他提出了强烈的抗议，因为他们从教理书上所知道的根本不是像他所说的那样。他们认为圣子是与圣父平等的，圣子是“真天主”。这港口堂区的信徒都是些水手和商人，他们便对“生”(engendre)与“非生”(inengendré)、时间和永远等词展开了激烈的争论。这是历史告诉我们的情况，

^① 亚略(公元336年逝世)，他认为“圣言不是永久的，不是由圣父所生，而是在创造万物以前，由虚无中所造。从本质言，圣子与圣父不同”，圣子即为书中所说的介于天人二层面之间的神(参阅奥脱著《天主教信理神学》，台湾光启版，519页)。

其中可能有些添枝加叶的地方。

没有过几年，这场争论蔓延到基督宗教的整个东方教会，并在教会内引起了分裂，而这正值君士坦丁皇帝皈依基督宗教（公元 313 年）不久。对他来说，宗教上的争吵也就是政治上的争吵，很有可能危及他的国家，应当尽快予以平息才是。

为此，他于公元 325 年决定在尼西亚召开大公会议。当时，大约有 300 位主教参加。他们的意见并不统一，在圣经的经文和理性这两方面发生了争论，受希腊文化熏陶的理性该如何解释圣经上的字句？该如何正确无误地定断耶穌是天主的圣子？

这样重要的定断直接与人类的得救有关，根据基督宗教的信仰，信徒们早已坚信耶穌是天主圣子，祂亲自来到世上建立天主与世人的共融关系。祂曾从罪恶中把我们拯救出来，并使我们分享天主的生命。只有祂本身就是天主，祂才能这样做，否则，我们就不能“天主教”了。亚略的主张表面看来并无恶意，可是他破坏了我们得救中的最主要的一方面。因为唯有天主能把天主自己赐给人，如果耶穌不是天主圣子，祂丝毫也不能把天主通传给我们。于是他们投入了一场“令人痛心的审查”之中。难怪亚大纳修（Athanasé）会说：“亚略偷走了我的救主！”

当然，我们得查考《新约》是怎么说的。《新约》说：耶穌是生于圣父的圣子，祂就是道（圣言）。所谓“生”，根据我们的经验，马生马，人生人，得遵从同类生同类的规律。圣父生圣子理当尊重这一规律，圣子应从圣父那里接受与圣父同样的性体，然而纯肉体 and 性欲方面的生育，对天主是绝对不适用的，因为天主是纯神、无性别的。所以归根结底这里用的还是类比的说法^⑤。在天主内的“生”是纯精

神方面的“生”。

这纯精神方面的生，我们有可能把它再现吗？《新约》既称耶稣为道（圣言），那么我们就可以用它来说明精神方面的生，因为我们在精神方面，都有产生思想的经验，而这就是精神方面的生。思想确实由我们而来，但我们所产生的思想已不是我们自己。通常而论，思想留在我们心中，是可以通过语言或文字表达出来的。但是我们把这说法引用在天主身上，还得加以修正才是，因为内心的语言（道）或表达出来的语言（道），严格地讲并不同我们一样是真正的自立体（subsistence），它很快就会消失的；可是我们已能从中看出，这样的生，并不有损我们自身的唯一性。

所以我们应该根据人生人的“生”和人产生思想的“生”，寻找其中的共同点，加以调整后，把它应用在圣父生圣子，这在天主本身内独一无二的“生”上面。

这样一来，“耶稣为天主之子”这句话，我们就应当确切地理解为耶稣真是天主的圣子。祂的圣子身份是与圣父平等的，圣父唯有在生圣子上优先。耶稣真天主子的身份，表现在祂在世的一生中，而特别彰显在十字架上和复活中。耶稣在永远生于圣父，这本是在时间以外的事，但是耶稣通过祂与圣父之间活生生的相爱关系，对我们来说，就显得格外真切了。

这在当时，就得用希腊词语把上面的解释表达出来。于是尼西亚大公会议决定用圣经上的词语，加上希腊文中的两个专用词语：“性体”和“同性同体”，来说明传统的信仰，并在第一个专用的希腊词语前加上了“这就是”三字，于是定断为：“天主圣子由圣父所生，为圣父的独生子，这就是由父的性体所生[……]与圣父同性同体。”

接受希腊文化的人就喜欢用“性体”来说明这条信理，



因为他们就是想用这样的词语，在不同的范畴中显示出天主所存在的层面，以此来探询圣子所存在的范畴，是否就是圣父所存在的范畴，亦即天主本身的范畴。他们觉得选用了“性体”和“同性同体”这两个词语后，这条信理的意思就不再模糊不清了。尼西亚大公会议的主教们就是这样把原属于希腊文化的思想归化于基督宗教了，从而相信耶稣是与圣父完全相等的天主圣子^①。

“道成人身”：公元431年厄弗所大公会议

天主圣子降生成人的信理一直是为人们的思想所难以接受的。到了第五世纪，有人就用与过去不同的词语提出了这样的问题：如果承认基督真是天主圣子，那么该如何去理解祂能成为“血肉”（人身）呢？这是一个富有挑衅性的问题。难道对此没有更“合理”的解释了吗？最低限度来说，这样岂不应该把圣子的天主性和耶稣其人的存在分离开来吗？否则，对一个生下来就接受希腊文化的人来说，“道成人身”是无法接受的信理，谁有权利说，天主的道（圣言）不仅要流泪流血，在山园中忧闷至极，死在十字架上，而且还要由童贞玛利亚来生育？在古希腊人的心目中，人的诞生是人类可耻的弱点，因为一个人要在“血污”中，生于妇女“可耻的部位”。这岂不是万万不能发生在天主之道（圣言）身上的事吗？天主与人亲近岂不与人混杂在一起了！

这一次提出异议的是一位名叫奈斯多利（Nestorius）^①的主教，他是当时君士坦丁堡的宗主教，是一位显赫的人物。他废黜了教会百余年来对童贞玛利亚“天主之

① 奈斯多利，旧译聂斯脱里（公元451年逝世）。

母”的称号。他认为玛利亚只是基督之母，亦即耶稣人性的母亲，耶稣此人与天主之道只是密切地“连结”在一起而已。奈斯多利还在语言的范畴内使用了不少混淆是非的专门词语。他真正的动机是想证明天主降生成人，确实是人们所不能容忍的事，他不能接受若望福音中“道成人身”的说法。

于是像尼西亚大公会议时的情况又发生了：民众愤怒了，整个东方的地中海地区展开了争论。教会终于在431年，召开了厄弗所大公会议^⑦。

厄弗所大公会议在欢呼声中通过了亚历山大主教教利禄(Cyrille)用希腊文的专用词所表达的教义：“道成人身”，这就是说：天主之道(圣言)由童贞玛利亚取得肉躯而成为受生者，这是以祂的位格所体现的人性。这人性对祂来说，并非祂自己的所“有”，而是祂自己的所“是”，可是祂的天主性和人性并不因此混淆不分，因此下面的定断是合理的：天主之道(圣言)即使其天主性不能像肉躯那样诞生和死亡，但就其人性而言，我们说祂诞生了，祂死亡了。

然而说基督、天主圣子，就其人性而非就其天主性而言。祂死了，岂不是在毫无意义地玩弄文字游戏吗？不，我们可以举这样一个例子来说明问题。假若我们有一个亲友患上了严重的、不可医治的癌症，严格地说，这只是身上某一器官得了癌症，即使它扩散了，最多也扩散到了其它器官；不管怎样，病人的灵魂和精神并没有染上癌症。然而我们若仔细观察这位亲友，就很快发现他整个人有了病，他的肉体和精神都在受苦，从此他不仅要克服沉重的病痛，还得克服生命即将结束的懊丧。癌症使生命垂危者的脸变色，并迫使他离开自己的家、自己的工作岗位而被送进医院。经受着癌症折磨的就是这一个灵魂与肉身

结合在一起的具体的人。发生在基督身上的情况与此相同，在祂内这一位天主之道（圣言）直接感受到祂人性方面所遭受到的一切。我们在福音经中见到祂有疲乏和饥饿的时候，祂曾忧闷至死，在十字架上发出了被遗弃的叫喊。这一切都跟具有天主性和人性的祂有关，而使我们感到困惑的正是这一点：天主怎么会到此地步的^①？

“耶穌基督是真天主、真人”：公元 451 年加采东大公会议

神学思潮也会像钟摆一样，从这一端走向另一端。奈斯多利使耶穌其人与天主圣子分离开来，而世人一致指责为“老顽固”（vieillard borné）的另一个异端分子^①，则想把基督的天主性和人性混为一谈。他认为基督的人性已在神性中消失，就像一滴水在大海中消失一样，这无异在说，基督并不是真人。

于是公元 451 年，有一个新的大公会议在亚洲君士坦丁堡沿岸的加采东（Chalcédoine）召开了。这大公会议补充了尼西亚大公会议的决议，并且用更清楚的字句表明基督具有天主圣子的位格而有两个性，即人性和天主性。下面就是加采东大公会议所下的定断：

该当宣认[……]
 独一而同一的基督，
 圣子、主、天主的独生子，
 具有两个性，
 不混合，不转变，
 不分开，不相离[……]

① 这里所称的异端分子应指优提克斯（Eutyches，约公元 378—454 年）及其同道。

这定断有助于整个亚历山大派和安提约基雅派反对异端的意见，确认基督的位格是唯一的，祂具有两个不可混淆和不可分离的性。我们若想用何事物来比拟，就可以想想我们身上的灵魂和肉身是如何结合成一个人的。我们无法确切指出我们的灵魂究竟在我们身体的哪个地方，然而灵魂和肉身并不混同，仍是两个根本不同的实体，而各自保持其特性。

这一定断直至今天，是我们谈论基督时最根本的依据，基督两性一位的定断，虽经历了百余年的争论，以后又经君士坦丁堡第二届、第三届大公会议的补充，它在信理史上，无疑是最有名的定断。现在已广泛地得到普世基督徒的认同，但我们更注意到这条信理所定下的界限，及其通过极具永久性的语言所表达的概念^⑨。

三、今日如何谈论耶稣是天主圣子？

在第一个千年结束之时，教会对耶稣基督在信理方面的论述实际上已经告终。其中的要点已经阐明，足以为后世论述耶稣基督时最终的依据。然而随着世纪的接替，历史仍在继续下去，在牧灵和神学方面有关耶稣的论述依然活跃。在中世纪时，一些大神学家就致力于这方面的专门研究，在几经反复的过程中，这些既定的信理，总体上已成为诉诸理性的种种课题，其主要内容如何使信仰本身“合乎理性”。中世纪的人特别热衷于耶稣的人性，加深了对耶稣此人的研究，这也就是专门研究耶稣的人性与祂的天主性结合时起决定性作用的形态，以及耶稣的生存所造成的后果。由于他们在这方面所进行的哲学研究实在太专门了，而且使用了不少源自希腊哲学家亚里士多德的经院

哲学术语，我们就不可能在此详谈了。

为此，我们只是在此简要地回顾一下近代人对基督进行思考时“自由”发表自己思想的情况。最后，我们还将谈到当代的一些情况，原来从二十世纪下半叶开始，神学界掀起了一场基督论的运动。

近代的基督论

近代从笛卡尔(1596—1650)开始，在西方基督宗教的世界里，哲学便与神学脱离了关系。从此出现了一个前所未有的局面：对于耶稣的思考也就越出了教会的界限。于是耶稣是世界史中的一位人物。有人说祂是属于全世界的。关于耶稣的种种言论便应运而生，而都是以理性的光照谈论耶稣和耶稣的使命的。比如说，到了十八世纪启蒙运动时代，耶稣就成了人间的哲人道德的圭臬^①。他们把耶稣的奥秘，“缩小”到人的幅度，但对耶稣其人还是十分尊敬的。

此后，研究耶稣的哲学往纵深发展，到了今天，我们已把哲学方面有关耶稣的论述，称之为哲学的基督论(Christologie philosophique—蒂利埃特^①)。这就是对耶稣的“理念”(idée)及其显示出来的绝对神性和腐朽人性所进行的深刻思考。我们怎么样进行这样的思考呢？从中可以得到什么有关世人和天主方面的教导呢？

迨至十九世纪，历史科学得到了惊人的发展；人们最关心的问题便是要在历史中重新找到耶稣，把它从教会的信理库中解放出来。我们已在上面提到过这段历史，及其失败的结局^①。十八世纪结束以后，人们试图把耶稣等同

① 蒂利埃特(X. Tilliette)，法国当代神学家。

于历史上的风云人物。比如在法国大革命时期，有人把耶稣视同马拉(Marat)^①，甚至路易十四；后来又有人把祂比作近代的救世主拿破仑；不久前还有人把祂视同古巴革命领导人切·格瓦拉(Che Gaevara, 1928—1967年)。耶稣不断地被人视为“无套裤汉”(Sans-culotte)^②，共和主义分子或社会主义分子。

二十世纪的“基督论运动”

1951年，加采东大公会议召开1500周年，标志着对基督重新开始进行思考的日期。在天主教方面卡尔·拉内可以作为这一运动的发起人。在他之前，布特曼以其非神话化的纲要对《新约》作彻底的解释时，曾多次接触到这一课题。从那时起，二十世纪下半叶的大神学家几乎都有论述耶稣其人的著作问世^③。

这一运动的起因是，福音经中的耶稣与经典神学中的基督，两者之间的距离实在太大了。当代神学的共同特点便是回归圣经，对基督、天主圣子从圣经中找到为理性所能容纳的各个方面的依据。

这样神学就成了说明事实、叙述耶稣一生的学问，这就是我们在前面章节中所说的自下而上和自上而下的双重探索路线。因为不凸现耶稣的历史，就无法阐明基督的身份。所以神学家们便力求神学与基督宗教的存在协调一致。他们便超越那些太笨重，也太抽象的表达信理的字

① 马拉(1743—1793)，法国大革命时期雅各宾派领导人，曾建立雅各宾派专政，后被人刺杀。

② “无套裤汉”指革命激进分子。十八世纪法国资产阶级大革命时期对广大革命群众流行的称呼。

句,意识到这些字句的局限性,并深知字句并不是信仰的基础,只是表达信仰的程式而已。不久以前,卡尔·拉内还要求神学在重视耶稣一生的奥秘时,应对耶稣的存在作具体深入的研究。当代的神学就是遵循他的路线,对耶稣基督进行研究的。

另一方面,当代的神学也像其它注重评估并验证其成果的科学一样,重视验证其研究成果。所以神学不应满足于说明基督的教义是如何发展的,还应在耶稣的言行中找到其基础(潘南伯)。在此,我们又看到从历史到信仰与从事实到意义之间的内在联系。这也正是我们在本书中对读者介绍耶稣本身及其历史时所采取的步骤。

对耶稣基督的研究,同样也是当今世界极为重视的事。人们面对无数残害人类的罪恶,人们不禁要问:信仰了基督,就能把人类从罪恶中解救出来吗?人们着重指出,在这些罪恶面前,有关基督的信条并不是“纯洁的”、“无害的”或“中性的”。人们也在探询其中是否也有政治的成分在内?这些信条在经常由非正义建立起来的社会秩序中,究竟是“保守性的”,还是“进步性的”,甚至是“颠覆性的”?我们不难看出,这里已涉及到了发源于拉丁美洲的“解放神学”所关心的问题。摩特曼(J. Moltmann)^①就是在十字架上寻找解救当今苦难的答案的。他说:

神学不能面向当今时代的怒骂声,并跟那些统治的豺狼们一起叫嚣,而应面向受苦者向天主发出的呼喊,并因这时代遭受了深重苦难而追求的自由。只有关心当代痛苦的神学,才是当代的神学^②。

其它各大洲也有类似的问题。相信基督的死亡和复

① 摩特曼,或译莫尔特曼(1926—),当代著名新教神学家。

活，这对人类的道德行为具有什么意义？请看天主教会现在正大胆地参与了各宗教之间的对话，因为梵二会议提出了基督“拯救普世的愿望”以及基督是天人之间唯一中保的论断之后，在宗教界引起了不少新的问题。目前有关这方面的讨论，当时还是由亚洲的神学家们首先提出来的呢。他们提出的问题是：如果相信在世界末日时人类的全部历史总归于基督，并相信祂是普世人类的救主，我们能否说死而复活的纳匝肋人耶稣，在我们人类历史中的某一个地点、某一段时间内的显现，已道尽了基督的全部真相？难道我们不能承认在其他一些伟大的宗教领袖身上也显示出一些基督的真理吗？这是一个十分复杂的问题，已越出了本书讨论的范围了^①。目前这方面的讨论尚未开展，因为这样的问题可能会像过去面临各种信仰危机时一样，只有用大公会议扩大讨论的方式来解决。

耶稣怎么知道自己是天主的？

“圣子既已降生成人，若问祂如何能证实自己就是天主，这是一个又可笑又冒失的问题。”这是圣公会的神学家马斯科尔(Mascall)^①面对这现实问题时所进行的思考，其中不无幽默之处。他要求人面对这样使人感到忧急的问题，应当保持谦虚。我们怎么也掌握不了耶稣在世时内在的真实情况。在这一点上，最重要还是应当排除一切相反耶稣具有真实人性的种种学说。天主圣子真实地降生成了人，祂跟所有的人一样，有祂外在的生活和内在的意识。

在《新约》中，圣史告诉我们，“耶稣的智慧和身材与日俱增”(路2：52)；又告诉我们最后审判的日子，连圣

^① 马斯科尔(1905—?)，新教新多玛斯主义的代表人物。

子也不知道，只有圣父知道(玛 24 : 36; 谷 13 : 22)。可是圣史却告诉我们，祂以祂不可言喻的上智洞悉人们的思想，并打动人们的心；在若望福音中，看来耶稣是知道一切的(若 2 : 24~25, 13 : 1~3, 16 : 30)。然而若望圣史是在蒙受了太初已存在的道(圣言)和复活后的耶稣的光照之后，才谈论耶稣在世时具有这样的知识的。总之，福音经上这些前后矛盾的话，该如何把它们放在一起去认识呢^①？

我们首先应该分清耶稣在知识领域和常识领域内的知识和意识。我们能谈的，只有祂从当时的教育中所获得的知识。当初祂若生在繁华的大都市亚历山大城，当然会受到比纳匝肋的乡村教育高得多的文化教育。我们若问耶稣当时具有原子弹方面的知识吗？这是荒唐的。我们说得更露骨些，耶稣并不知道将要来到祂身上的那些事的细节。

耶稣是真正的人。人的不可被剥夺的高贵性，便不仅是能够，甚至还应该自由地把自己生存的计划投入到未知的将来。[……]剥夺耶稣这种机遇，让祂向着一个预知而只是在时间上尚有距离的目标前进，势必剥夺耶稣人性的尊严。[……]耶稣若是真正的人，那么祂就应在祂人生的限度内完成祂的事业，即使祂事业的内容及其以后的效果远远超过这有限的界限，一个人不能说，既然我知道将要复活，我就在死前赶紧完成这一部分使命，其余部分留待以后再来完成^①。

(巴尔大撒-H. Urs Von Balthasar)^①

^① 巴尔大撒，或译巴尔塔萨(1905—1988)，天主教当代的著名神学家，一生著作丰富。1988年被提升为枢机，不久即逝世。

由此可见，圣子成为真正的人并不妨碍耶稣以圣子的身份与圣父往来；祂依然从这根源中在内心深处知道天主本身的奥秘和世人得救的奥秘。祂的所言所行，莫不受到圣父的启迪，祂深深地感到自己是与圣父一致的，祂与圣父的密切关系，远远胜过所有先知与天主的关系^⑧。

现在我们来谈谈耶稣内在的意识吧。耶稣是如何体验到天主圣子的位格的？祂纯客观地知道自己是天主圣子吗？其实提这样的问题是不合适的，因为每个人内在的意识并不是客观的，而是主观的，而且正是这主观的意识构成了自我。

让我们仍用比较的说法来说明这一问题。我们每一个人要走过相当长的一段路，通过自己的成长和在生存中遇到的一切事情，才能认识到自己。我们一踏上人生的道路，就在构成自我的形式下掌握自己。婴孩在摇篮里时不会说话，他还丝毫没有自我反省的意识。然而他已开始意识到自我，模糊地知道自己是某一个。他的观看是属于某一个“我”的观看，他的个性在笑声、哭声、呼求声中已初步定型，因为他的母亲很快就能从声音中辨认出他来。随着他的长大，他会回应母亲的微笑，并结结巴巴地跟着学话，一旦他会说话了，说明他已掌握了说话的秘密。他越长大，越清晰地意识到自我和他人。他开始有了做人的经验，他真的意识到了自己这一个人，体会做人的方方面面。这时他是一个成人了。

这对耶稣来说也是一样的，然而又有着根本的差异。耶稣其人曾像我们每个人一样认识到自己的身份，但随着年岁的增长，祂所认识的身份却是天主面前的圣子。祂在人性方面并没有一下子就认识到自己是天主圣子，而是在一定的过程中作为新事物而认识到的；然而在祂身上，圣

子与圣父的关系却是永远存在的。祂的圣子身份只是在诵读圣咏，接受宗教教育，进行祈祷中逐渐体现出来的。耶稣上耶路撒冷圣殿与父母走散，又被找到的那一幕，就充分说明了这一点：“你们不知道我应当专务我父的事吗？”（路 2：49）。祂年龄越大，越意识到自己是天主圣子，而显示在祂的言行举止中。祂曾明确地这样说：“除了子，没有人认识父”（玛 11：27）。祂意识到自己是天主圣子，这在祂受难的关键时刻，如在山园祈祷和在十字架痛苦的叫喊声中，就显示出来了。这样我们就看到耶稣的意识是如何发展起来，这样的发展是完全符合人的情况的，同时也看到其中的独特性和唯一性，因为祂一开始就是天主圣子^⑨。当然这始终是个奥秘，不过这样一来，我们就能合理地阐明耶稣身为天主圣子的奥秘了。

梵二会议对基督的论断

梵二会议并不是专为讨论基督的奥秘而召开的。会议最关心的还是有关教会的问题，然而讨论教会的问题还得从根本上对基督进行思考，所以梵二会议特别在《论教会在现代世界牧职宪章》(GS)中，热情地谈论了基督。

这篇宪章一开始就讨论人类的问题，探询矛盾的、失败的、有限的人性，如何才能在受罪恶的束缚中，把自己完整地体现出来。人类的尊严最终决定了蒙召与天主共融，而成为天主的嗣子。然而要人类自己去完成如此紧要的任务，是不可能的，这只有依靠基督才能实现，而且这个奥秘在世人的眼里常是模模糊糊的，也只有在基督的启示下才能看清：

新的亚当、基督，在揭示圣父及其圣爱的奥迹时，亦替人类展示了人之为人和人的崇高使命。（GS 22）

基督就是在祂与人永不追回的结合中，体会到人是什么：

因为天主圣子降生成人，在某种程度内，同众人结合在一起，祂曾以人的双手工作，以人的理智思想，以人的意志行事，并以人的心肠爱天主爱人。

(GS 22)

降生成人的圣言曾甘愿参加了人们的社会，参与了加纳婚筵，并光临了匝凯的家中，又同税吏及罪人共同进餐。祂曾提到社会生活中最普遍的情景，借用日常生活所有的语言及比喻，来揭示天父的圣爱和人类卓绝的使命。

(GS 32)

梵二会议也参照以前大公会议的定断，确认天主圣子在降生成人中，“只是取了人性，并没有吸收人性”。这就是说，耶稣的存在不仅是真人的存在，而且天主在与人亲近时，并没有毁灭人性，反而使人性得到充分的发展。在世人身上，天主化和人道化联袂而至，因为天主始终是尊重人类的。

总之，基督、真天主真人，是为人类而存在的，因为祂的存在使我们：

确知人人可以走上圣爱的途径，而恢复友爱于全球的努力，并非徒劳无功。同时，祂还告诉我们说，这友爱不应只限于在大事上，而尤其应在日常生活中履行之。

(GS 38 : 1)

第十七章 附注

①我曾在克莱沃(Clair Vaux)监狱中遇到过一个长期服刑的囚犯，他每天要读圣多玛斯·阿奎纳的《神学大

全》，因为他的床位正好在公卧室的电灯下面。囚犯们从晚7点到早7点都关在公卧室里，其实他们根本不需要12小时的睡眠。他很聪明，阅读《神学大全》，无师自通。我们在听他谈论时，发现他对神学传统上的一些重大问题都很清楚，不知怎的，在讨论基督的问题上，圣师回应异端的解答，深深吸引了他。这么多年来他虽在理解上遇到了种种困难，但他能坚持阅读下去，这实在使我吃惊。

②现代法文中的 bureau 解释办公室，源自 bure，指铺在办公桌上的“粗呢”；后来把它指称带有三个抽屉的供书写的桌子；这词的意义又逐渐扩大到放写字台的房间，如“主任办公室”。甚至还把 bureau 作为办公的地点，如说：“我去办公”或“我上班去”时，法文中都用它来表示。这词还能派其它用处，例如把它称作“局”，如二局(le deuxième bureau)指专管军事情报和反间谍的机构。所以说一个词是活的，常会有新的意义。

③“本地化”就是重视各民族的历史文化及其礼仪，使基督的福音能融合在其中。但成功的本地化，必须有这样一个前提：当地文化中若有与福音不相容之处，必须先有一个归化的过程。

④柏拉图(Platon, 公元前428—348)的伟大的哲学体系到了公元三世纪时，得到普鲁提诺(Plotin, 公元205—270)^①的继承和修正。他提出万物有三个等级的大原理，最高一级的原理为“太一”(Un)或“善”(Le Bien)是万物唯一的最高的本原，与神(天主)同一；第二个原理是“道”(Verbe)或“智”(L'intelligxnce - 希腊文为 nous)出自第一

① 普鲁提诺，或译柏拉丁，古罗马哲学家，新柏拉图主义奠基人。

原理；第三原理则是世界之“灵”，则来自第二原理。普鲁提诺有意把这三原理与基督宗教的天主圣三的教义叠合在一起。其中“道”(Verbe)的名称是双方所共有的；而世界之灵，可视为基督宗教中的圣神(圣灵)。

《新约》似乎也提出了一些这方面的论据，但从未破坏过天主是独一无二的命题，因为这是犹太宗教留给基督宗教最宝贵的遗产。在新约中，天主始终是独一无二、至高无上的父。再说，天主的概念按哲学上的公理，可以假定为天主就是除祂自己以外，再无其它根源的那一个；天主绝对是非受生者。然而《新约》称耶稣为天主圣子，这就说明圣子是受生者，而父是祂的根源。根据这定义，“圣子是天主”与“圣父是天主”，在意义上是有所不同的。再说，圣子与圣父也不能“共永远”(Co-éternel)，因为圣子必有未受生之时，这一切与柏拉图或普罗提诺的三原理很相符的。

⑤参阅本书第一部分，第三章之二“如何谈论神圣的绝对者”那一节。

⑥我们可能认为有了大公会议的决断，各方都会平静下来了，可是情况正好相反，许多人因为在宣认基督宗教信仰时，引进了一些外邦人的词汇而愤愤不平，由此而引起的争论，持续了50年之久，其间不乏各种矛盾的决议，甚至异端，直到公元381年召开君士坦丁堡第一届大公会议才告结束。这次大公会议为在教会内接受尼西亚的决议是必不可少的。

⑦这次大公会议的召开不足以垂范于后世，因为奈斯多利的对手亚历山大的主教虽然在神学上的主张是对的，但他强行召开并主持了这次大公会议。例如在炎热的7月里，他不肯耐心地等候代表叙利亚安提约基雅东

方教会的主教们来到，而在他们未来到之前就决定开会了。那些未出席的主教原是与奈斯多利属于同一派别的，所以当他们来到厄弗所，一知道大会已有了结论，便发生了一场争吵。

⑧济利禄将用神学术语“位格”(hypostase)来谈论“位格的结合”。hypostase(位格)这个希腊词所表达的概念是一个具体而个别的主体。换句话说，“道”(圣言)通过降生成人，便在祂个体的存在中取得了祂的人性。道(圣言)便成为真正的人，而真实地人性化了。

然而厄弗所大公会议是有后遗症的，因为该会并没有使所有的主教达成协议，因而问题并没有得到根本的解决，这还有待于公元433年，由两大神学派，即亚历山大的济利禄和安提约基雅的若望签署了“合一之书”，制订并发表能满足双方有关基督的信仰宣言。

⑨我们会感觉到，教会对基督的思考发展到这一步，并不是十分令人鼓舞的，其中极为明显地有着个人的成分。主教们的相互攻击，以及教会纯然为了政治的目的所采取的措施。然而，教会通过有罪的人，依然充满活力而在前进之中，这岂不是令人感到欣慰的事吗？所以今日的教会绝对不会有什麼可以使我们感到失望的事，因为教会虽多经变故，但一直保持着对基督的纯正信仰，并向人阐明那些最难理解的信理。这便是天主圣神在教会内暗中进行的工作，因为圣神在真理和爱德方面指引所有的人。

⑩有关近代探讨基督的“思想发展简史”，可参见塞斯布埃所著的《世人的肖像耶穌基督》(Jesus - Christ, à l'image des hommes), 1997年, 巴黎 Desclée de Brouwer 版。

⑪参阅本书第十章之1“研究耶稣简史：自十九世纪至二十世纪”。

⑫德国路德派神学家布特曼因担忧今日的人们容易轻信圣经中看来属于神话的描述，便首先引进了“非神话化”(démithéologisation)一词，总的说来，他的动机是对的，但具体使用起来是一件十分细致的事，这只有在信仰的光照下，根据每一个不同的情况，逐一仔细地进行非神话化，为此布特曼在有关耶稣本人及其事迹方面，曾提出了彻底非神话化的纲领。

⑬在德国和操德语的瑞士有卡尔·拉内，格里迈尔(A. Grillmeier)，巴尔大撒，卡斯佩，徐那尔曼(P. Hünermann)，摩特曼；在法国有布耶尔(L. Bouyer)、迪古瓦、摩恩；在意大利有福特(B. Forte)；在西班牙有冈萨雷斯·德卡尔德达(O. Gonzalez de Cardedal)；在比利时和荷兰有史勒拜克斯(E. Schillebeeckx)、萧南伯(Piet Schoonenberg)、迪普伊(J. Dupuis)；在美国有范贝克(J. Van Beeck)；在拉丁美洲有鲍夫(L. Boff)、席昆多(J. L. Segundo)、索布里诺(J. Sobrino)。法国在多雷(J. Doré)的主编下，有《耶稣和耶稣基督》丛书，这里还未包括许多纯圣经注释方面的研究论文。

⑭摩特曼的《被钉在十字架上的天主》(Le Dieu crucifié)，1974年，巴黎，Cerf版，179页。

⑮关于这一点，可参阅迪普伊的《耶稣基督与各宗教相遇》(Jésus-Christ à la rencontre des religions)，1989年，巴黎，Desclée版；费杜(M. Fédou)的《各宗教与基督宗教的信仰》(Les religions et la foi Chrétienne)，1996年，巴黎，Cerf/Médiapaul版，《亚洲人看基督》(Regards asiatiques sur le Christ)，见《耶稣和耶稣基督》丛书，1998年，

巴黎, Desclée 版。

⑩我们若查阅历史就会遇到真正的困难,教父们及中世纪的神学家们对基督空虚自己,直至受难不遽下结论,而且对祂的知识和意识在人性方面的界限,也没有明确的说法。他们只是在无意中提出一个正确的原则:耶稣是一个完美的人,这没错;但这并不等于说在耶稣身上具有人可能具有的一切优长,说祂既是大音乐家,又是大画家,还是一个运动健将等,这样的说法实在太趋于极端了,因为没有一个人可以在自己身上实现一切能在人身上实现的事。亚历山大的济利禄经思考后,曾十分正确地说出了圣子降生成人的奥迹其意义所在。他说:

耶稣在人性方面年龄和智慧与日俱增。我补充说,祂身上的恩宠也一样与日俱增的。每个人的理解力在一定的方式下,也是同身体一起增长的,但在吃奶的婴孩和长不大的孩子人身上,则另有不同的情况[……]。要在小孩身上出现惊人的智慧,我得承认,对祂来说是十分容易的,而且完全是在祂能力范围内的事,但若这样做了,未免太怪异了,而且这也是不符合天主的计划的^①。

中世纪时盛行这样一个奇怪的神学课题:耶稣在复活前享见天主,并像圣人圣女一样享有天堂上的福乐吗?这样的问题直到近代,还常受到人们的重视呢。然而,我们只要好好地想一想,这问题本身是矛盾的,就耶稣的人性而言,祂既然还生活在世上,就不可能同时享见天主,享受复活后的天上福乐。

① 引自亚历山大济利禄的《基督唯一》(Le Christ est un), M-G de Durand 法译本, SC97, 455 页。

⑰巴尔大撒的《对基督的信仰》(La foi du Christ), 1968年,巴黎,Aubier版,181—182页。

⑱参阅本书第七章之二“天主曾借先知们的发言”。

⑲这里基本上采用了卡尔·拉内的解释。

本书简介

在梵二会议以后的岁月里，天主教会出版了许多阐述信仰的书籍。这些都是在会议精神的启迪下，重温宗徒信经，深入研讨后的著作。可是它们的读者依然是深受天主教文化熏陶的信友群众。

二十一世纪已经开始了，教会深感周围的文化已大量失去了犹太—基督宗教的依托。为此，教会不能满足于对信条的津津乐道，还该对原则性的论点加以考查。

法国当代神学家贝尔纳·塞斯布埃（Bernard Sesboué SJ）在本书中就着重做这方面的工作。他的论述虽然详尽细致，却也明白易懂。他不避重就轻，敢于迎战一个充满猜疑的世俗社会所提出的种种问题和指控。

他以流畅而细腻的文笔，把受之于宗徒的信仰，层层展示出来。他写得深厚严密，有条不紊。这位杰出的神学家，在二十一世纪来到之际，为有意全面了解天主教信仰的教外人士，也为渴望进一步认识自己的信仰，并更好地度信仰生活的教内人士，完成了这本谈论天主教信仰的著作。这实在是一本极有参考价值，并宜人手一册的好书。

上海市新闻出版局

内部资料准印证（2005）第 056 号

工本价：全套三册 25 元